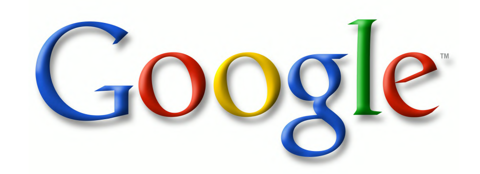
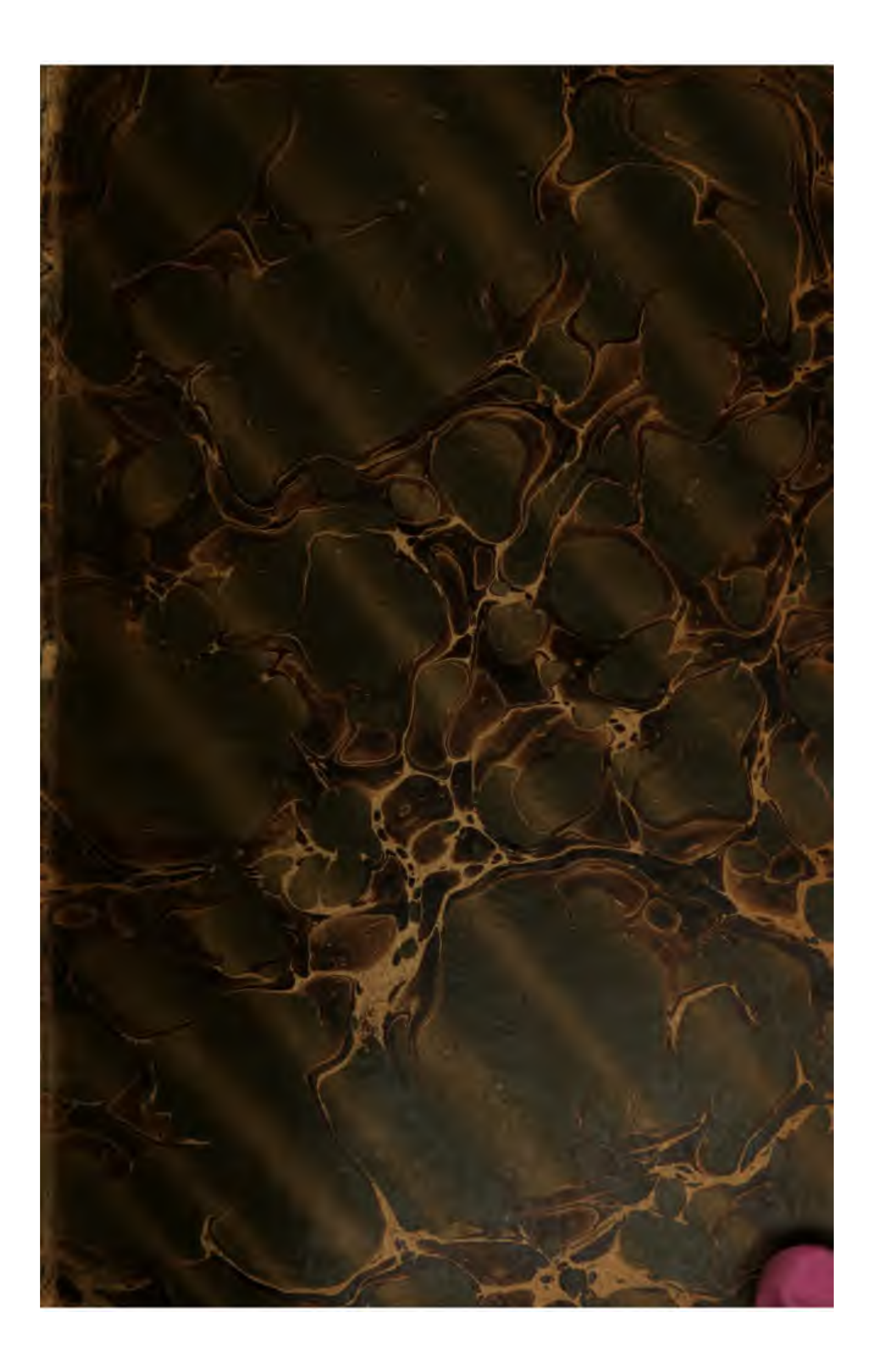





LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Received Nov. 1886
Accessions No. 32753 Shelf No.



ŒUVRES

DE

MALEBRANCHE

TOME QUATRIÈME

Corbeil, typ. et stér. de Crété fils.

ŒUVRES

DE

MALEBRANCHE

NOUVELLE ÉDITION

COLLATIONNÉE SUR LES MEILLEURS TEXTES

ET PRÉCÉDÉE D'UNE INTRODUCTION

PAR M. JULES SIMON

Professeur agrégé à la Faculté des Lettres

TOME QUATRIÈME

RECHERCHE DE LA VÉRITÉ

II

PARIS

CHARPENTIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

28, QUAI DU LOUVRE

1871

DE LA RECHERCHE
DE LA VÉRITÉ

LIVRE QUATRIÈME

DES INCLINATIONS, OU DES MOUVEMENTS NATURELS DE L'ESPRIT.

CHAPITRE PREMIER

I. Les esprits doivent avoir des inclinations, comme les corps ont des mouvements. — II. Dieu ne donne aux esprits du mouvement que pour lui. — III. Les esprits ne se portent aux biens particuliers que par le mouvement qu'ils ont pour le bien en général. — IV. Origine des principales inclinations naturelles, qui feront la division de ce quatrième livre.

Il ne serait pas nécessaire de traiter des inclinations naturelles, comme nous allons le faire dans ce quatrième livre, ni des passions, comme nous ferons dans le suivant, pour découvrir les causes des erreurs des hommes, si l'entendement ne dépendait point de la volonté dans la perception des objets; mais parce qu'il reçoit d'elle sa direction, que c'est elle qui le détermine et qui l'applique à quelques objets plutôt qu'à d'autres, il est absolument nécessaire de bien comprendre ses inclinations, afin de pénétrer les causes des erreurs auxquelles nous sommes sujets.

I. Si Dieu, en créant ce monde, eût produit une matière infiniment étendue sans lui imprimer aucun mou-

vement, tous les corps n'auraient point été différents les uns des autres; tout ce monde visible ne serait encore à présent qu'une masse de matière ou d'étendue qui pourrait bien servir à faire connaître la grandeur et la puissance de son auteur; mais il n'y aurait pas cette succession de formes et cette variété de corps qui fait toute la beauté de l'univers, et qui porte tous les esprits à admirer la sagesse infinie de celui qui le gouverne.

Or, il me semble que les inclinations des esprits sont au monde spirituel ce que le mouvement est au monde matériel, et que si tous les esprits étaient sans inclinations, ou s'ils ne voulaient jamais rien, il ne se trouverait pas dans l'ordre des choses spirituelles cette variété qui ne fait pas seulement admirer la profondeur de la sagesse de Dieu, comme fait la diversité qui se rencontre dans les choses matérielles; mais aussi sa miséricorde, sa justice, sa bonté, et généralement tous ses autres attributs. La différence des inclinations fait donc dans les esprits un effet assez semblable à celui que la différence des mouvements produit dans les corps; et les inclinations des esprits et les mouvements des corps font ensemble toute la beauté des êtres créés. Ainsi tous les esprits doivent avoir quelques inclinations, de même que les corps ont différents mouvements. Mais tâchons de découvrir quelles inclinations ils doivent avoir.

Si notre nature n'était point corrompue, il ne serait pas nécessaire de chercher par la raison, ainsi que nous allons faire, quelles doivent être les inclinations naturelles des esprits créés; nous n'aurions pour cela qu'à nous consulter nous-mêmes, et nous reconnaîtrions, par le sentiment intérieur que nous avons de ce qui se passe en nous, toutes les inclinations que nous devons avoir naturellement. Mais, parce que nous savons par

la foi que le péché a renversé l'ordre de la nature, et que la raison même nous apprend que nos inclinations sont déréglées, comme on le verra mieux dans la suite, nous sommes obligés de prendre un autre tour. Ne pouvant nous fier à ce que nous sentons, nous sommes obligés d'expliquer les choses d'une manière plus relevée, mais qui semblera sans doute peu solide à ceux qui n'estiment que ce qui se fait sentir.

II. C'est une vérité incontestable que Dieu ne peut avoir d'autre fin principale de ses opérations que lui-même, et qu'il peut avoir plusieurs fins moins principales, qui tendent toutes à la conservation des êtres qu'il a créés. Il ne peut avoir d'autre fin principale que lui-même, parce qu'il ne peut pas errer ou mettre sa dernière fin dans les êtres qui ne renferment pas toute sorte de biens. Mais il peut avoir pour fin moins principale la conservation des êtres créés, parce que, participant tous de sa bonté, ils sont nécessairement bons, et même très-bons, selon l'Écriture, *valde bona*. Ainsi Dieu les aime, et c'est même son amour qui les conserve, car tous les êtres ne subsistent que parce que Dieu les aime. *Diligis omnia quæ sunt*, dit le Sage, *et nihil odisti eorum quæ fecisti : nec enim odiens aliquid constituisti et fecisti. Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi tu voluisses; aut quod a te vocatum non esset conservaretur?* En effet, il n'est pas possible de concevoir que des choses qui ne plaisent pas à un être infiniment parfait et tout-puissant subsistent, puisque toutes choses ne subsistent que par sa volonté. Dieu veut donc sa gloire comme sa fin principale et la conservation de ses créatures, mais pour sa gloire.

Les inclinations naturelles des esprits étant certainement des impressions continuelles de la volonté de celui qui les a créés et qui les conserve, il est, ce me semble, nécessaire que ces inclinations soient entière-

ment semblables à celles de leur créateur et de leur conservateur. Elles ne peuvent donc avoir naturellement d'autre fin principale que sa gloire, ni d'autre fin seconde que leur propre conservation et celle des autres, mais toujours par rapport à celui qui leur donne l'être. Car enfin il me paraît incontestable que Dieu, ne pouvant vouloir que les volontés qu'il crée aiment davantage un moindre bien qu'un plus grand bien, c'est-à-dire qu'elles aiment davantage ce qui est moins aimable que ce qui est plus aimable, il ne peut créer aucune créature sans la tourner vers lui-même et lui commander de l'aimer plus que toutes choses, quoiqu'il puisse la créer libre et avec la puissance de se détacher et de se détourner de lui.

III. Comme il n'y a proprement qu'un amour en Dieu, qui est l'amour de lui-même, et que Dieu ne peut rien aimer que par cet amour, puisque Dieu ne peut rien aimer que par rapport à lui, aussi Dieu n'imprime qu'un amour en nous, qui est l'amour du bien en général ; et nous ne pouvons rien aimer que par cet amour, puisque nous ne pouvons rien aimer qui ne soit ou qui ne paraisse un bien. C'est l'amour du bien en général qui est le principe de tous nos amours particuliers, parce qu'en effet cet amour n'est que notre volonté ; car, comme j'ai déjà dit ailleurs, la volonté n'est autre chose que l'impression continuelle de l'auteur de la nature, qui porte l'esprit de l'homme vers le bien en général. Certainement il ne faut pas s'imaginer que cette puissance que nous avons d'aimer vienne ou dépende de nous : il n'y a que la puissance de mal aimer, ou plutôt de bien aimer ce que nous ne devons point aimer, qui dépende de nous, parce qu'étant libres, nous pouvons déterminer, et nous déterminons, en effet, à des biens particuliers, et par conséquent à de faux biens, le bon amour que Dieu ne cesse point d'imprimer

en nous tant qu'il ne cesse point de nous conserver.

Mais non-seulement notre volonté ou notre amour pour le bien en général vient de Dieu, nos inclinations pour des biens particuliers, lesquelles sont communes à tous les hommes, quoiqu'inégalement fortes dans tous les hommes, comme notre inclination pour la conservation de notre être et de ceux avec lesquels nous sommes unis par la nature, sont encore des impressions de la volonté de Dieu sur nous; car j'appelle ici indifféremment du nom d'inclination naturelle toutes les impressions de l'auteur de la nature, qui sont communes à tous les esprits.

IV. Je viens de dire que Dieu aimait ses créatures, et que c'était même son amour qui leur donnait et leur conservait l'être. Ainsi, Dieu imprimant sans cesse en nous un amour pareil au sien, puisque c'est sa volonté qui fait et qui règle la nôtre, il donne aussi toutes ces inclinations naturelles qui ne dépendent point de notre choix, et qui nous portent nécessairement à la conservation de notre être et de ceux avec lesquels nous vivons.

Car, quoique le péché ait corrompu toutes choses, il ne les a pas détruites. Quoique nos inclinations naturelles n'aient pas toujours Dieu pour fin par le choix libre de notre volonté, elles ont toujours Dieu pour fin dans l'institution de la nature; car Dieu, qui les produit et qui les conserve en nous, ne les produit et ne les conserve que pour lui. Tous les pécheurs tendent à Dieu par l'impression qu'ils reçoivent de Dieu, quoiqu'ils s'en éloignent par l'erreur et l'égarement de leur esprit. Ils aiment bien, car on ne peut jamais mal aimer, puisque c'est Dieu qui fait aimer; mais ils aiment de mauvaises choses; mauvaises seulement parce que Dieu, qui donne même aux pécheurs le pouvoir d'aimer, leur défend de les aimer, à cause que depuis le péché elles les détour-

nent de son amour; car les hommes, s'imaginant que les créatures causent en eux le plaisir qu'ils sentent à leur occasion, se portent avec fureur vers les corps, et tombent dans un entier oubli de Dieu qui ne paraît point à leurs yeux.

Nous avons donc encore aujourd'hui les mêmes inclinations naturelles ou les mêmes impressions de l'auteur de la nature qu'avait Adam avant son péché. Nous avons même les inclinations qu'ont les bienheureux dans le ciel, car Dieu ne fait et ne conserve point des créatures qu'il ne leur donne un amour pareil au sien. Il s'aime, il nous aime, il aime toutes ses créatures. Il ne fait donc point d'esprits qu'il ne les porte à l'aimer, à s'aimer, à aimer toutes les créatures.

Mais comme toutes nos inclinations ne sont que des impressions de l'auteur de la nature, lesquelles nous portent à l'aimer, et toutes choses pour lui, elles ne peuvent être réglées que lorsque nous aimons Dieu de toutes nos forces, et toutes choses pour Dieu, par le choix libre de notre volonté; car nous ne pouvons sans injustice abuser de l'amour que Dieu nous donne pour lui en aimant par cet amour autre chose que lui et sans rapport à lui. Ainsi, nous connaissons présentement non-seulement quelles sont nos inclinations naturelles, mais encore quelles elles doivent être, afin qu'elles soient bien réglées et selon l'institution de leur auteur.

Nous avons donc, premièrement, une inclination pour le bien en général, laquelle est le principe de toutes nos inclinations naturelles, de toutes nos passions et de tous les amours libres de notre volonté.

En second lieu, nous avons de l'inclination pour la conservation de notre être ou de notre bonheur.

En troisième lieu, nous avons tous de l'inclination pour les autres créatures, lesquelles sont utiles ou à nous-mêmes ou à ceux que nous aimons. Nous avons encore

beaucoup d'autres inclinations particulières qui dépendent de celles-ci, mais nous en parlerons peut-être ailleurs. Nous prétendons seulement rapporter dans ce quatrième livre les erreurs de nos inclinations à ces trois chefs : à l'inclination que nous avons pour le bien en général, à l'amour de nous-même et à l'amour du prochain.

CHAPITRE II

I. L'inclination pour le bien en général est le principe de l'inquiétude de notre volonté. — II. Et par conséquent de notre peu d'application et de notre ignorance. — III. Premier exemple, la morale peu connue du commun des hommes. — IV. Second exemple, l'immortalité de l'âme contestée par quelques personnes. — V. Que notre ignorance est extrême à l'égard des choses abstraites, ou qui n'ont guère de rapport à nous.

I. Cette vaste capacité qu'a la volonté pour tous les biens en général, à cause qu'elle n'est faite que pour un bien qui renferme en soi tous les biens, ne peut être remplie par toutes les choses que l'esprit lui représente; et cependant ce mouvement continuel que Dieu lui imprime vers le bien ne peut s'arrêter. Ce mouvement, ne cessant jamais, donne nécessairement à l'esprit une agitation continuelle; la volonté qui cherche ce qu'elle désire oblige l'esprit de se le représenter sous toutes sortes d'objets. L'esprit se les représente, mais l'âme ne les goûte pas; ou, si elle les goûte, elle ne s'en contente pas. L'âme ne les goûte pas, parce que souvent la vue de l'esprit n'est point accompagnée de plaisir; car c'est par le plaisir que l'âme goûte son bien; et l'âme ne s'en contente pas, parce qu'il n'y a rien qui puisse arrêter le mouvement de l'âme que celui qui le lui imprime. Tout ce que l'esprit se représente comme son bien est fini; et tout ce qui est fini peut détourner pour un moment notre amour, mais il ne peut le fixer. Lorsque l'esprit considère des objets fort nouveaux et fort extra-

ordinaires, ou qui tiennent quelque chose de l'infini, la volonté souffre pour quelque temps qu'il les examine avec attention, parce qu'elle espère y trouver ce qu'elle cherche, et que ce qui paraît infini porte le caractère de son vrai bien; mais, avec le temps, elle s'en dégoûte aussi bien que des autres. Elle est donc toujours inquiète, parce qu'elle est portée à chercher ce qu'elle ne peut jamais trouver et ce qu'elle espère toujours de trouver; et elle aime le grand, l'extraordinaire et ce qui tient de l'infini, parce que, n'ayant pas trouvé son vrai bien dans les choses communes et familières, elle s'imagine le trouver dans celles qui ne lui sont point connues. Nous ferons voir, dans ce chapitre, que l'inquiétude de notre volonté est une des principales causes de l'ignorance où nous sommes et des erreurs où nous tombons sur une infinité de sujets; et, dans les deux suivants, nous expliquerons ce que produit en nous l'inclination que nous avons pour tout ce qui a quelque chose de grand et d'extraordinaire.

II. Il est assez évident par les choses que l'on a dites, premièrement, que la volonté n'applique guère l'entendement qu'à des objets qui ont quelque rapport avec nous, et qu'elle néglige fort les autres; car, souhaitant toujours la félicité avec ardeur et par l'impression de la nature, elle ne tourne l'entendement que vers les choses qui nous paraissent utiles et qui nous causent quelque plaisir.

Secondement, que la volonté ne permet pas que l'entendement s'occupe longtemps à des choses même qui lui donnent quelque plaisir, parce que, comme on vient de dire, toutes les choses créées peuvent bien nous plaire pour quelque temps, mais nous nous en dégoûtons bientôt après, et alors notre esprit s'en détourne et cherche ailleurs de quoi se satisfaire.

Troisièmement, que la volonté est excitée à faire

ainsi courir l'esprit d'objet en objet, parce qu'il n'est jamais sans lui représenter confusément, et comme de loin, celui qui contient en soi tous les êtres, comme nous l'avons dit dans le troisième livre. Car la volonté voulant, pour ainsi dire, approcher davantage de soi son vrai bien pour en être touchée et pour en recevoir le mouvement qui l'anime, elle excite l'entendement à se le représenter par quelque endroit. Mais alors ce n'est plus l'être général et universel, ce n'est plus l'être infiniment parfait que l'esprit aperçoit; c'est quelque chose de borné et d'imparfait, qui ne pouvant arrêter le mouvement de la volonté ni lui plaire longtemps, elle l'abandonne pour courir après quelque autre objet.

Cependant l'attention et l'application de l'esprit étant absolument nécessaire pour découvrir les vérités un peu cachées, il est manifeste que le commun des hommes doit être dans une ignorance très-grossière à l'égard même des choses qui ont quelque rapport à eux, et qu'ils sont dans un aveuglement inconcevable à l'égard de toutes les vérités abstraites et qui n'ont point de rapport sensible avec eux. Mais il faut tâcher de faire sentir ces choses par des exemples.

III. Il n'y a point de science qui ait tant de rapport à nous que la morale; c'est elle qui nous apprend tous nos devoirs à l'égard de Dieu, de notre prince, de nos parents, de nos amis, et généralement de tout ce qui nous environne. Elle nous enseigne même le chemin qu'il faut suivre pour devenir éternellement heureux; et tous les hommes sont dans une obligation essentielle, ou plutôt dans une nécessité indispensable de s'y appliquer uniquement. Cependant il y a six mille ans qu'il y a des hommes, et cette science est encore fort imparfaite.

Cette partie de la morale qui regarde ce que l'on doit à Dieu, et qui sans doute est la principale, puisqu'elle

a rapport à l'éternité, n'a presque point été connue des plus savants, et l'on trouve encore à présent des personnes d'esprit qui n'en ont aucune connaissance. Cependant c'est la partie de la morale la plus facile ; car, premièrement, quelle difficulté y a-t-il à reconnaître qu'il y a un Dieu? Tout ce que Dieu a fait le prouve; tout ce que les hommes et les bêtes font le prouve; tout ce que nous pensons, tout ce que nous voyons, tout ce que nous sentons le prouve; en un mot, il n'y a rien qui ne prouve l'existence de Dieu ou qui ne la puisse prouver à des esprits attentifs et qui s'appliquent sérieusement à rechercher l'auteur de toutes choses.

En second lieu, il est évident qu'il faut suivre les ordres de Dieu pour être heureux; car, étant puissant et juste, on ne peut lui désobéir sans être puni, ni lui obéir sans être récompensé. Mais que demande-t-il de nous? Que nous l'aimions, que notre esprit soit occupé de lui, que notre cœur soit tourné vers lui. Car pourquoi a-t-il créé les esprits? Certainement il ne peut rien faire que pour lui : il ne nous a donc faits que pour lui, et nous sommes indispensablement obligés à ne point détourner ailleurs l'impression d'amour qu'il conserve sans cesse en nous afin que nous l'aimions sans cesse.

Ces vérités ne sont pas fort difficiles à découvrir pour peu que l'on s'y applique. Cependant ce seul principe de morale : que, pour être vertueux et heureux, il est absolument nécessaire d'aimer Dieu sur toutes choses et en toutes choses, est le fondement de toute la morale chrétienne. Il ne faut pas aussi s'appliquer extrêmement pour en tirer toutes les conséquences dont nous avons besoin, pour établir les règles générales de notre conduite, quoiqu'il y ait très-peu de personnes qui les tirent, et que l'on dispute encore tous les jours sur des questions de morale qui sont des suites immédiates et nécessaires d'un principe aussi évident qu'est celui-là.

Les géomètres font toujours quelques nouvelles découvertes dans leur science ; ou, s'ils ne la perfectionnent pas beaucoup, c'est qu'ils ont déjà tiré de leurs principes les conséquences les plus utiles et les plus nécessaires. Mais la plupart des hommes semblent incapables de rien conclure du premier principe de la morale : toutes leurs idées s'évanouissent et se dissipent lorsqu'ils veulent seulement y penser, parce qu'ils ne le veulent pas comme il faut ; et ils ne le veulent pas parce qu'ils ne le goûtent pas ou parce qu'ils s'en dégoûtent trop tôt après qu'ils l'ont goûté. Ce principe est abstrait, métaphysique, purement intelligible : il ne se sent pas, il ne s'imagine pas. Il ne paraît donc pas solide à des yeux charnels ou à des esprits qui ne voient que par les yeux. Il ne se trouve rien dans la considération sèche et abstraite de ce principe qui puisse faire cesser l'inquiétude de leur volonté et qui puisse fixer la vue de leur esprit pour le considérer avec quelque attention. Quelle espérance donc qu'ils le voient bien, qu'ils le comprennent bien et qu'ils en concluent directement ce qu'ils en doivent conclure.

Si les hommes ne comprenaient qu'imparfaitement cette proposition de géométrie : que les côtés des triangles semblables sont proportionnels entre eux, certainement ils ne seraient pas de grands géomètres. Mais si, outre cette vue confuse et imparfaite de cette proposition fondamentale de géométrie, ils avaient encore quelque intérêt que les côtés des triangles semblables ne fussent pas proportionnels, et que la fausse géométrie fût aussi commode pour leurs inclinations perverses que la fausse morale, ils pourraient bien faire des paralogismes aussi absurdes en géométrie qu'en matière de morale, parce que leurs erreurs leur seraient agréables, et que la vérité ne ferait que les embarrasser, que les étourdir et que les fâcher.

Il ne faut donc pas s'étonner de l'aveuglement des hommes qui vivaient dans les siècles passés, pendant lesquels l'idolâtrie régnait dans le monde, ou de ceux qui vivent maintenant, et qui ne sont point encore éclairés par la lumière de l'Évangile. Il fallait que la sagesse éternelle se rendît enfin sensible pour instruire des hommes qui n'interrogent que leurs sens. Il y avait quatre mille ans que la vérité parlait à leur esprit; mais, ne rentrant point dans eux-mêmes, ils ne l'entendaient pas : il fallait qu'elle parlât à leurs oreilles. La lumière qui éclaire tous les hommes luisait dans leurs ténèbres sans les dissiper, ils ne pouvaient même la regarder; il fallait que la lumière intelligible se voilât et se rendît visible; il fallait que le Verbe se fît chair, et que la sagesse cachée et inaccessible aux hommes charnels les instruisît d'une manière charnelle, *carnaliter*, dit saint Bernard [1]. La plupart des hommes, et principalement les pauvres, qui sont le plus digne objet de la miséricorde et de la providence du Créateur, ceux qui sont obligés de travailler pour gagner leur vie, sont extrêmement grossiers et stupides : ils n'entendent que parce qu'ils ont des oreilles, et ils ne voient que parce qu'ils ont des yeux. Ils sont incapables de rentrer en eux-mêmes par quelque effort d'esprit, pour y interroger la vérité dans le silence de leurs sens et de leurs passions. Ils ne peuvent s'appliquer à la vérité, parce qu'ils ne peuvent la goûter; et souvent ils ne s'avisent pas même de s'y appliquer, parce qu'ils ne s'avisent pas de s'appliquer à ce qui ne les touche pas. Leur volonté inquiète et volage tourne incessamment la vue de leur esprit vers tous les objets sensibles qui leur plaisent et qui les divertissent par leur variété; car la multiplicité et la diversité des biens sensibles sont cause que l'on en reconnaît

[1] *Serm.* 39, *de natali Domini.*

moins la vanité, et que l'on est toujours dans l'espérance d'y rencontrer le vrai bien que l'on désire.

Ainsi, quoique les conseils que Jésus-Christ, comme homme, comme auteur de notre foi, nous donne dans l'Évangile, soient beaucoup plus proportionnés à la faiblesse de notre esprit que ceux que le même Jésus-Christ, comme sagesse éternelle, comme vérité intérieure, comme lumière intelligible, nous inspire dans le plus secret de notre raison; quoique Jésus-Christ rende ces conseils agréables par sa grâce, sensibles par son exemple, convaincants par ses miracles, les hommes sont si stupides et si incapables de réflexion, même sur les choses qu'il leur est de la dernière conséquence de bien savoir, qu'ils n'y pensent presque jamais comme ils le doivent. Peu de gens voient la beauté de l'Évangile ; peu de gens conçoivent la solidité et la nécessité des conseils de Jésus-Christ; peu les méditent, peu s'en nourrissent et s'en fortifient, l'agitation continuelle de la volonté qui cherche le goût du bien ne permettant pas que l'on s'arrête à des vérités qui semblent l'en priver. Voici une autre preuve de ce que je dis.

IV. Les impies doivent sans doute se mettre fort en peine de savoir si leur âme est mortelle, comme ils le pensent, ou si elle est immortelle, comme la foi et la raison nous l'apprennent. C'est là une chose de la dernière conséquence pour eux, il y va de leur éternité, et le repos même de leur esprit en dépend. D'où vient donc qu'ils ne le savent pas, ou qu'ils demeurent dans le doute, si ce n'est qu'ils ne sont pas capables d'une attention un peu sérieuse, et que leur volonté inquiète et corrompue ne permet pas à leur esprit de regarder fixement les raisons, qui sont contraires aux sentiments qu'ils voudraient être véritables? Car enfin est-ce une chose si difficile à reconnaître que la différence qu'il y a entre l'âme et le corps, entre ce qui pense et ce qui

est étendu? Faut-il apporter une si grande attention d'esprit pour voir qu'une pensée n'est rien de rond ni de carré, que l'étendue n'est capable que de différentes figures et de différents mouvements, et non pas de pensée et de raisonnement, et qu'ainsi ce qui pense et ce qui est étendu sont deux êtres tout à fait opposés? Cependant cela seul suffit pour démontrer que l'âme est immortelle, et qu'elle ne peut périr quand même le corps serait anéanti.

Lorsqu'une substance périt, il est vrai que les *modes* ou les manières d'être de cette substance périssent avec elle. Si un morceau de cire était anéanti, il est vrai que les figures de cette cire seraient aussi anéanties avec elle, parce que la rondeur, par exemple, de la cire, n'est en effet que la cire même d'une telle façon: ainsi elle ne peut subsister sans la cire. Mais quand Dieu détruirait toute la cire qui est au monde, il ne s'ensuivrait pas pourtant de là qu'aucune autre substance ni que les *modes* d'aucune autre substance fussent anéantis. Toutes les pierres, par exemple, subsisteraient avec tous leurs *modes*, parce que les pierres sont des substances ou des êtres, et non pas des manières d'être de la cire.

De même, quand Dieu anéantirait la moitié de quelque corps, il ne s'ensuivrait pas que l'autre moitié fût anéantie. Cette dernière moitié est unie avec l'autre, mais elle n'est pas une avec elle. Ainsi, une moitié étant anéantie, il s'ensuit bien, selon la lumière de la raison, que l'autre moitié n'y a plus de rapport, mais il ne s'ensuit pas qu'elle ne soit plus, puisque, son être étant différent, il ne peut être réduit au néant par l'anéantissement de l'autre. Il est donc clair que la pensée n'étant point la modification de l'étendue, notre âme n'est point anéantie, quand même on supposerait que la mort anéantirait notre corps.

Mais on n'a pas raison de s'imaginer que le corps

même soit anéanti lorsqu'il est détruit. Les parties qui le composent se dissipent en vapeurs et se résolvent en poussière : on ne les voit plus et on ne les reconnaît plus. Il est vrai, mais on n'en doit pas conclure qu'elles ne sont plus, car l'esprit les aperçoit toujours. Si l'on sépare un grain de moutarde en deux, en quatre, en vingt parties, on l'anéantit à nos yeux, car on ne le voit plus; mais on ne l'anéantit pas en lui-même, on ne l'anéantit pas à l'esprit, car l'esprit le voit, quand même on le diviserait en mille ou cent mille parties.

C'est une notion commune à tout homme qui se sert plutôt de sa raison que de ses sens, que rien ne peut s'anéantir par les forces ordinaires de la nature; car de même qu'il ne se peut faire naturellement quelque chose de rien, il ne se peut faire aussi qu'une substance ou qu'un être devienne rien. Le passage de l'être au néant ou du néant à l'être est également impossible. Les corps peuvent donc se corrompre, si l'on veut appeler corruption les changements qui leur arrivent, mais ils ne peuvent pas s'anéantir. Ce qui est rond peut devenir carré, ce qui est chair peut devenir terre, vapeur, et tout ce qu'il vous plaira, car toute étendue est capable de toute sorte de configuration; mais la substance de ce qui est rond et de ce qui est chair ne peut périr. Il y a certaines lois établies dans la nature, selon lesquelles les corps changent successivement de formes, parce que la variété successive de ces formes fait la beauté de l'univers, et donne de l'admiration pour son auteur; mais il n'y a point de loi dans la nature pour l'anéantissement d'aucun être, parce que le néant n'a rien de beau ni rien de bon, et que l'auteur de la nature aime son ouvrage. Les corps peuvent donc changer, mais ils ne peuvent pas périr.

Mais si en s'arrêtant au rapport de ses sens on veut soutenir avec opiniâtreté que la résolution des corps est

un véritable anéantissement, à cause que les parties dans lesquelles ils se résolvent sont imperceptibles à nos yeux; qu'on se souvienne au moins que les corps ne peuvent se diviser en ces parties imperceptibles que parce qu'ils sont étendus; car si l'esprit n'est point étendu il ne sera pas divisible, et s'il n'est pas divisible il faudra demeurer d'accord qu'en ce sens il ne sera pas corruptible. Mais comment pourrait-on s'imaginer que l'esprit fût étendu et divisible? On peut par une ligne droite couper un carré en deux triangles, en deux parallélogrammes, en deux trapèzes; mais par quelle ligne peut-on concevoir qu'un plaisir, qu'une douleur, qu'un désir se puissent couper, et quelle figure résulterait de cette division? Certainement je ne crois pas que l'imagination soit assez féconde en fausses idées pour se satisfaire là-dessus.

L'esprit n'est donc point étendu, il n'est point divisible, il n'est point susceptible des mêmes changements que le corps; néanmoins il faut tomber d'accord qu'il n'est pas immuable par sa nature. Si le corps est capable d'un nombre infini de différentes figures et de différentes configurations, l'esprit est aussi capable d'un nombre infini de différentes idées et de différentes modifications. Comme après notre mort la substance de notre chair se résoudra en terre, en vapeurs, et en une infinité d'autres corps sans s'anéantir, de même notre âme, sans rentrer dans le néant, aura des pensées et ses sentiments bien différents de ceux qu'elle a pendant cette vie. Il est nécessaire, maintenant que nous vivons, que notre corps soit composé de chair et d'os; il est aussi nécessaire pour vivre que notre âme ait les idées et les sentiments qu'elle a par rapport au corps auquel elle est unie. Mais lorsqu'elle sera séparée de son corps, elle sera en pleine liberté de recevoir de toutes sortes d'idées et de modifications bien différentes de celles qu'elle a présente-

ment, comme notre corps de son côté sera capable de recevoir de toute sortes de figures et de configurations bien différentes de celles qu'il est nécessaire qu'il ait pour être le corps d'un homme vivant.

Les choses que je viens de dire font, ce me semble, assez voir que l'immortalité de l'âme n'est pas une chose si difficile à comprendre. D'où peut donc venir que tant de gens en doutent, si ce n'est qu'il ne leur plaît pas d'apporter aux raisons qui la prouvent le peu d'attention qui est nécessaire pour s'en convaincre? Et d'où vient qu'ils ne le veulent pas, si ce n'est que leur volonté étant inquiète et inconstante agite sans cesse leur entendement, de sorte qu'il n'a pas le loisir d'apercevoir distinctement les idées mêmes qui lui sont les plus présentes, comme sont celles de la pensée et de l'étendue; de même qu'un homme agité par quelque passion, et qui tourne incessamment les yeux de tous côtés, ne distingue pas le plus souvent les objets les plus proches et les plus exposés à sa vue; car enfin la question de l'immortalité de l'âme est une des questions les plus faciles à résoudre, lorsque sans écouter son imagination l'on considère avec quelque attention d'esprit l'idée claire et distincte de l'étendue et le rapport qu'elle peut avoir avec la pensée?

Si l'inconstance et la légèreté de notre volonté ne permet pas à notre entendement de pénétrer le fond des choses qui lui sont très-présentes et qu'il nous est de la dernière conséquence de savoir; il est facile de juger qu'elle nous permettra encore moins de méditer celles qui sont éloignées et qui n'ont aucun rapport à nous. De sorte que si nous sommes dans une ignorance très-grossière de la plupart des choses qu'il nous est très-nécessaire de savoir, nous ne serons pas fort éclairés dans celles qui nous paraissent entièrement vaines et inutiles.

Il n'est pas fort nécessaire que je m'arrête à prouver ceci par des exemples ennuyeux et qui ne renferment point de vérités considérables, car s'il y a des choses que l'on doive ignorer ce sont celles qui ne servent à rien. Quoiqu'il y ait peu de gens qui s'appliquent sérieusement à des choses entièrement vaines et inutiles, il n'y en a encore que trop; mais il ne peut y avoir trop de gens qui ne s'y appliquent pas et qui les méprisent, pourvu seulement qu'ils n'en jugent pas. Ce n'est pas un défaut à un esprit borné que de ne pas savoir certaines choses, c'est seulement un défaut d'en juger. L'ignorance est un mal nécessaire, mais on peut et on doit éviter l'erreur. Ainsi je ne condamne pas dans les hommes l'ignorance de beaucoup de choses, mais seulement les jugements téméraires qu'ils en portent.

V. Lorsque les choses ont beaucoup de rapport à nous, qu'elles sont sensibles et qu'elles tombent aisément sous l'imagination, l'on peut dire que l'esprit s'y applique et qu'il en peut avoir quelque connaissance. Car lorsque nous savons que des choses ont rapport à nous, nous y pensons avec quelque inclination; et lorsque nous sentons qu'elles nous touchent, nous nous y appliquons avec plaisir. De sorte que nous devrions être plus savants que nous ne sommes dans beaucoup de choses, si l'inquiétude et l'agitation de notre volonté ne troublait et ne fatiguait sans cesse notre attention.

Mais lorsque les choses sont abstraites et peu sensibles, nous n'en pouvons que difficilement avoir quelque connaissance assurée, non que les vérités abstraites soient d'elles-mêmes fort embarrassées, mais à cause que l'attention et la vue de l'esprit commence et finit d'ordinaire en même temps que la vue sensible des objets, parce que l'on ne pense qu'à ce que l'on voit et que l'on sent, et qu'autant de temps qu'on le voit et qu'on le sent.

Il est certain que si l'esprit pouvait facilement s'appliquer aux idées claires et distinctes sans être comme soutenu par quelque sentiment, et si l'inquiétude de la volonté ne détournait point sans cesse son application, nous ne trouverions pas de fort grandes difficultés dans une infinité de questions naturelles que nous regardons comme inexplicables, et nous pourrions en peu de temps nous délivrer de notre ignorance et de nos erreurs à leur égard.

C'est, par exemple, une vérité incontestable à tout homme qui fait usage de son esprit que la création et l'anéantissement surpassent les forces ordinaires de la nature. Si l'on demeurait donc attentif à cette notion pure de l'esprit et de la raison, on n'admettrait pas avec tant de facilité la création et l'anéantissement d'un nombre infini de nouveaux êtres, comme des formes substantielles, des qualités et des facultés réelles, etc. On chercherait dans les idées distinctes que l'on a de l'étendue, de la figure et du mouvement, la raison des effets naturels; ce qui n'est pas toujours si difficile qu'on se l'imagine, car toutes les choses de la nature se tiennent et se prouvent les unes les autres.

Les effets du feu, comme ceux des canons et des mines, sont fort surprenants et leur cause est assez cachée. Néanmoins si les hommes, au lieu de s'arrêter aux impressions de leurs sens et à quelques expériences fausses ou trompeuses, s'arrêtaient fortement à cette seule notion de l'esprit pur, qu'il n'est pas possible qu'un corps qui est très-peu agité produise un mouvement violent, puisqu'il n'en peut pas donner plus qu'il n'en a lui-même, il serait facile de cela seul de conclure qu'il y a une matière subtile et invisible, qu'elle est très-agitée, qu'elle est répandue généralement dans tous les corps, et plusieurs autres choses semblables qui nous feraient connaître la nature du

feu et qui nous serviraient encore à découvrir d'autres vérités plus cachées.

Car puisqu'il se fait de si grands mouvements dans un canon et dans une mine et que tous les corps visibles qui les environnent ne sont point dans une assez grande agitation pour les produire, c'est une preuve certaine qu'il y en a d'autres invisibles et insensibles qui ont pour le moins autant d'agitation que le boulet de canon, mais qui, étant très-subtils et très-déliés, peuvent tout seuls passer librement et sans rien rompre par les pores du canon avant que le feu y soit, c'est-à-dire, comme on le peut voir expliqué plus au long et avec assez de vraisemblance dans M. Descartes[1], avant qu'ils aient entouré les parties dures et grossières du salpêtre dont la poudre est composée. Mais lorsque le feu y est, c'est-à-dire lorsque ces parties très-subtiles et très-agitées ont environné les parties grossières et solides du salpêtre et leur ont ainsi communiqué leur mouvement très-fort et très-violent, alors il est nécessaire que tout crève, parce que les pores du canon, qui laissaient des passages libres de tous côtés aux parties subtiles dont nous parlons lorsqu'elles étaient seules, ne sont point assez grands pour laisser passer les parties grossières du salpêtre et quelques autres dont la poudre est comopsée, lorsqu'elles ont reçu l'agitation des parties subtiles qui les environnent.

Car de même que l'eau des rivières qui coule sous les ponts ne les ébranle pas à cause de la petitesse de ses parties, ainsi la matière très-subtile et très-déliée dont on vient de parler passe continuellement au travers des pores de tous les corps sans y faire des changements sensibles. Mais de même aussi que cette

[1] *Principes.*

rivière est capable de renverser un pont lorsque, traînant dans le cours de ses eaux quelques grandes masses de glaces ou quelques autres corps plus solides, elle les pousse contre lui avec le même mouvement qu'elle a ; ainsi la matière subtile est capable de faire les effets surprenants que nous voyons dans les canons et dans les mines, lorsque, ayant communiqué aux parties de la poudre qui nagent au milieu d'elle son mouvement infiniment plus violent et plus rapide que celui des rivières et des torrents, ces mêmes parties de la poudre ne peuvent pas librement passer par les pores du corps qui les enferme, à cause qu'elles sont trop grossières, de sorte qu'elles les rompent avec violence pour se faire un passage libre.

Mais les hommes ne peuvent pas si facilement se représenter des parties subtiles et déliées, et ils les regardent comme des chimères à cause qu'ils ne les voient pas. *Contemplatio fere desinit cum aspectu*, dit Bacon. La plupart même des philosophes aiment mieux inventer quelque nouvelle entité pour ne se pas taire sur ces choses qu'ils ignorent. Et si on objecte contre leurs fausses et incompréhensibles suppositions qu'il est nécessaire que le feu soit composé de parties très-agitées, puisqu'il produit des mouvements si violents, et qu'une chose ne peut communiquer ce qu'elle n'a pas, ce qui certainement est une objection très-claire et très-solide ; ils ne manquent pas de tout confondre par quelque distinction frivole et imaginaire, comme celle des causes équivoques et univoques, afin de paraître dire quelque chose lorsqu'en effet ils ne disent rien. Car enfin c'est une notion commune à des esprits attentifs qu'il ne peut pas y avoir dans la nature de véritable cause équivoque au sens qu'ils l'entendent, et que l'ignorance seule des hommes les a inventées.

Les hommes doivent donc s'attacher davantage à la considération des notions claires et distinctes s'ils veulent connaître la nature; ils doivent un peu réprimer et arrêter l'inconstance et la légèreté de leur volonté s'ils veulent pénétrer le fond des choses, car leurs esprits seront toujours faibles, superficiels et discursifs, si leurs volontés demeurent toujours légères, inconstantes et volages.

Il est vrai qu'il y a quelque fatigue et qu'il faut se contraindre pour se rendre attentif et pour pénétrer le fond des choses que l'on veut savoir, mais on n'a rien sans peine. Il est honteux que des personnes d'esprit et des philosophes, qui sont obligés par toutes sortes de raisons à la recherche et à la défense de la vérité, parlent sans savoir ce qu'ils disent, et se contentent de termes qui ne réveillent aucune idée distincte dans les esprits attentifs.

CHAPITRE III

I. La curiosité est naturelle et nécessaire. — II. Trois règles pour la modérer. — III. Explication de la première de ces règles.

I. Tant que les hommes auront de l'inclination pour un bien qui surpasse leurs forces et qu'ils ne le posséderont pas, ils auront toujours une secrète inclination pour tout ce qui porte le caractère du nouveau et de l'extraordinaire; ils courront sans cesse après les choses qu'ils n'auront point encore considérées, dans l'espérance d'y trouver ce qu'ils cherchent, et, leurs esprits ne pouvant se satisfaire entièrement que par la vue de celui pour qui ils sont faits, ils seront toujours dans l'inquiétude et dans l'agitation jusqu'à ce qu'il leur paraisse dans sa gloire.

Cette disposition des esprits est sans doute très-conforme à leur état, car il vaut infiniment mieux chercher avec inquiétude la vérité et le bonheur qu'on ne possède pas, que de demeurer dans un faux repos en se contentant du mensonge et des faux biens dont on se repaît ordinairement. Les hommes ne doivent pas être insensibles à la vérité et à leur bonheur; le nouveau et l'extraordinaire les doit donc réveiller, et il y a une curiosité qui leur doit être permise ou plutôt qui leur doit être recommandée. Ainsi les choses communes et ordinaires ne renfermant pas le vrai bien et les opinions anciennes des philosophes étant très-incertaines,

il est juste que nous soyons curieux pour les nouvelles découvertes, et toujours inquiets dans la jouissance des biens ordinaires.

Si un géomètre nous venait donner de nouvelles propositions contraires à celles d'Euclide, s'il prétendait prouver que cette science est pleine d'erreurs, comme Hobbes l'a voulu faire dans le livre qu'il a composé *contre le faste des géomètres*, j'avoue qu'on aurait tort de se plaire dans cette sorte de nouveauté, parce que, quand on a trouvé la vérité, il y faut demeurer ferme, puisque la curiosité ne nous est donnée que pour nous porter à la découvrir. Aussi n'est-ce pas un défaut ordinaire aux géomètres d'être curieux des opinions nouvelles de géométrie. Ils se dégoûteraient bientôt d'un livre qui ne contiendrait que des propositions contraires à celles d'Euclide, parce que, étant très-certains de la vérité de ces propositions par des démonstrations incontestables, toute notre curiosité cesse à leur égard; marque infaillible que les hommes n'ont de l'inclination pour la nouveauté que parce qu'ils ne voient point avec évidence la vérité des choses qu'ils désirent naturellement de savoir et qu'ils ne possèdent point des biens infinis qu'ils souhaitent naturellement de posséder.

II. Il est donc juste que les hommes soient excités par la nouveauté et qu'ils l'aiment; mais il y a pourtant des exceptions à faire, et ils doivent observer certaines règles qu'il est facile de tirer de ce que nous venons de dire, que l'inclination pour la nouveauté ne nous est donnée que pour la recherche de la vérité et de notre véritable bien.

Il y en a trois, dont la première est que les hommes ne doivent point aimer la nouveauté dans les choses de la foi qui ne sont point soumises à la raison;

La seconde, que la nouveauté n'est pas une raison

qui nous doive porter à croire que les choses sont bonnes ou vraies, c'est-à-dire que nous ne devons point juger que les opinions sont vraies à cause qu'elles sont nouvelles, ni que des biens sont capables de nous contenter à cause qu'ils sont nouveaux et extraordinaires et que nous ne les avons point encore possédés;

La troisième, que, lorsque nous sommes assurés d'ailleurs que des vérités sont si cachées qu'il est moralement impossible de les découvrir, et que les biens sont si petits et si minces qu'ils ne peuvent pas nous satisfaire, nous ne devons point nous laisser exciter par la nouveauté qui s'y rencontre, ni nous laisser séduire sur de fausses espérances. Mais il faut expliquer ces règles plus au long et faire voir que, faute de les observer, nous tombons dans un très-grand nombre d'erreurs.

III. On trouve assez souvent des esprits de deux humeurs bien différentes : les uns veulent toujours croire aveuglément, les autres veulent toujours voir évidemment. Les premiers, n'ayant presque jamais fait usage de leur esprit, croient sans discernement tout ce qu'on leur dit; les autres, voulant toujours faire usage de leur esprit sur des matières même qui le surpassent infiniment, méprisent indifféremment toutes sortes d'autorités. Les premiers sont ordinairement des stupides et des esprits faibles, comme les enfants et les femmes; les autres sont des esprits superbes et libertins, comme les hérétiques et les philosophes.

Il est extrêmement rare de trouver des personnes qui soient justement au milieu de ces deux excès et qui ne cherchent jamais d'évidence dans les choses de la foi par une vaine agitation d'esprit, ou qui ne croient quelquefois sans évidence des opinions fausses touchant les choses de la nature, par une déférence indiscrète et par une basse soumission d'esprit. Si ce

sont des personnes de piété et fort soumises à l'autorité de l'Église, leur foi s'étend quelquefois, s'il m'est permis de le dire ainsi, jusqu'à des opinions purement philosophiques ; ils les regardent souvent avec le même respect que les vérités de la religion. Ils condamnent, par un faux zèle, avec une trop grande facilité, ceux qui ne sont pas de leur sentiment. Ils entrent dans des soupçons injurieux contre les personnes qui font de nouvelles découvertes. C'est assez, afin de passer pour libertin dans leur esprit, que de nier qu'il y ait des formes substantielles, que les animaux sentent de la douleur et du plaisir, et d'autres opinions de philosophie qu'ils croient vraies sans raison évidente, seulement à cause qu'ils s'imaginent des liaisons nécessaires entre ces opinions et les vérités de la foi.

Mais si ce sont des personnes trop hardies, leur orgueil les porte à mépriser l'autorité de l'Église, ce n'est qu'avec peine qu'ils s'y soumettent. Ils se plaisent dans des opinions dures et téméraires, ils affectent de passer pour esprits forts, et dans cette vue ils parlent des choses divines sans respect et avec une espèce de fierté. Ils méprisent comme trop crédules ceux qui parlent avec modestie de certains sentiments reçus. Enfin ils sont extrêmement portés à douter de tout et entièrement opposés à ceux qui ont une trop grande facilité à se soumettre à l'autorité des hommes.

Il est manifeste que ces deux extrémités ne valent rien et que les personnes qui ne veulent point d'évidence dans les questions naturelles sont blâmables, aussi bien que les autres qui demandent de l'évidence dans les mystères de la foi. Mais ceux qui se mettent en danger de se tromper dans des questions de philosophie en croyant trop facilement, sont sans doute plus excusables que les autres qui se mettent en danger de tomber dans quelque hérésie en doutant téméraire-

ment. Car enfin il est moins dangereux de tomber dans une infinité d'erreurs de philosophie, faute de les examiner, que de tomber dans une seule hérésie, faute de se soumettre avec humilité à l'autorité de l'Église.

L'esprit se repose quand il trouve de l'évidence et il s'agite quand il n'en trouve pas, parce que l'évidence est le caractère de la vérité. Ainsi l'erreur des libertins et des hérétiques vient de ce qu'ils doutent que la vérité se rencontre dans les décisions de l'Église, parce qu'ils n'y voient pas d'évidence et qu'ils espèrent que les vérités de la foi se peuvent connaître avec évidence [1]. Or leur amour pour la nouveauté est déréglé, puisque, possédant la vérité dans la foi de l'Église, ils ne doivent plus rien rechercher; outre que, les vérités de la foi étant infiniment au-dessus de leur esprit, ils ne pourraient pas les découvrir, supposé, selon leur fausse pensée, que l'Église fût tombée dans l'erreur.

Mais s'il y a plusieurs personnes qui se trompent en refusant de se soumettre à l'autorité de l'Église, il n'y en a pas moins qui se trompent en se soumettant à l'autorité des hommes. Il faut se soumettre à l'autorité de l'Église, parce qu'elle ne peut jamais se tromper; mais il ne faut jamais se soumettre aveuglément à l'autorité des hommes, parce qu'ils peuvent toujours se tromper. Ce que l'Église nous apprend est infiniment au-dessus des forces de la raison; ce que les hommes nous apprennent est soumis à notre raison. De sorte que si c'est un crime et une vanité insupportable que de chercher par son esprit la vérité dans les matières de la foi sans avoir égard à l'autorité de l'Église, c'est aussi une légèreté et une bassesse d'esprit méprisable que de croire aveuglément à l'autorité des hommes dans des sujets qui dépendent de la raison.

[1] Voy. les treizième et quatorzième *Entr. sur la Mét.*

Cependant, on peut dire que la plupart de ceux que l'on appelle savants dans le monde n'ont acquis cette réputation que parce qu'ils savent par mémoire les opinions d'Aristote, de Platon, d'Épicure et de quelques autres philosophes, qu'ils se rendent aveuglément à leurs sentiments, et qu'ils les défendent avec opiniâtreté. Pour avoir quelques degrés et quelques marques extérieures de doctrine dans les universités, il suffit de savoir les sentiments de quelques philosophes. Pourvu que l'on veuille jurer *in verba magistri*, avec un peu de mémoire on devient bientôt un docteur. Presque toutes les communautés ont une doctrine qui leur est propre et qu'il est défendu aux particuliers d'abandonner. Ce qui est vrai chez les uns est souvent faux chez les autres. Ils font gloire quelquefois de soutenir la doctrine de leur ordre contre la raison et l'expérience, et ils se croient obligés de donner des contorsions à la vérité ou à leurs auteurs pour les accorder l'un avec l'autre, ce qui produit un nombre infini de distinctions frivoles, lesquelles sont autant de détours qui conduisent infailliblement à l'erreur.

Si l'on découvre quelque vérité, il faut encore à présent qu'Aristote l'ait vue; ou si Aristote y est contraire, la découverte sera fausse. Les uns font parler ce philosophe d'une façon, les autres d'une autre; car tous ceux qui veulent passer pour savants lui font parler leur langage. Il n'y a point d'impertinence qu'on ne lui fasse dire, et il y a peu de nouvelles découvertes qui ne se trouvent énigmatiquement dans quelque recoin de ses livres. En un mot, il se contredit presque toujours, si ce n'est dans ses ouvrages, c'est au moins dans la bouche de ceux qui l'enseignent. Car encore que les philosophes protestent et prétendent même d'enseigner sa doctrine, il est difficile d'en trouver deux qui soient d'accord sur ses sen-

timents, parce qu'en effet les livres d'Aristote sont si obscurs et remplis de termes si vagues et si généraux, qu'on peut lui attribuer avec quelque vraisemblance les sentiments de ceux qui lui sont les plus opposés. On peut lui faire dire tout ce qu'on veut dans quelques-uns de ses ouvrages, parce qu'il n'y dit presque rien, quoiqu'il fasse beaucoup de bruit; de même que les enfants font dire au son des cloches tout ce qu'il leur plaît, parce que les cloches font grand bruit et ne disent rien.

Il est vrai qu'il paraît fort raisonnable de fixer et d'arrêter l'esprit de l'homme à des opinions particulières, afin de l'empêcher d'extravaguer. Mais quoi! faut-il que ce soit par le mensonge et par l'erreur? ou plutôt croit-on que l'erreur puisse réunir les esprits? Que l'on examine combien il est rare de trouver des personnes d'esprit qui soient satisfaites de la lecture d'Aristote, et qui soient persuadées d'avoir acquis une véritable science après même qu'ils ont vieilli sur ses livres, et on reconnaîtra manifestement qu'il n'y a que la vérité et l'évidence qui arrêtent l'agitation de l'esprit, et que les disputes, les aversions, les erreurs et les hérésies mêmes sont entretenues et fortifiées par la mauvaise manière dont on étudie. La vérité consiste dans un indivisible, elle n'est pas capable de variété, et il n'y a qu'elle qui puisse réunir les esprits; mais le mensonge et l'erreur ne peuvent que les diviser et les agiter.

Je ne doute pas qu'il n'y ait quelques personnes qui croient de bonne foi que celui qu'ils appellent le *prince* des philosophes n'est point dans l'erreur, et que c'est dans ses ouvrages que se trouve la véritable et solide philosophie. Il y a des gens qui s'imaginent que depuis deux mille ans qu'Aristote a écrit on n'a pu encore découvrir qu'il fût tombé dans quelque erreur;

qu'ainsi, étant infaillible en quelque manière, ils peuvent le suivre aveuglément et le citer comme infaillible. Mais on ne veut pas s'arrêter à répondre à ces personnes, parce qu'il faut qu'elles soient dans une ignorance trop grossière et plus digne d'être méprisée que d'être combattue. On leur demande seulement que, s'ils savent qu'Aristote ou quelqu'un de ceux qui l'ont suivi aient jamais déduit quelque vérité des principes de physique qui lui soient particuliers, ou si peut-être ils l'ont fait eux-mêmes, qu'ils se déclarent, qu'ils l'expliquent et qu'ils la prouvent, et on leur promet de ne plus parler d'Aristote qu'avec éloge. On ne dira plus que ses principes sont inutiles, puisqu'ils auront enfin servi à prouver une vérité; mais il n'y a pas lieu de l'espérer. Il y a déjà longtemps qu'on en a fait le défi, et M. Descartes entre autres dans ses Méditations métaphysiques, il y a près de quarante ans, avec promesse même de démontrer la fausseté de cette vérité prétendue. Et il y a grande apparence que personne ne se hasardera jamais de faire ce que les plus grands ennemis de M. Descartes et les plus zélés défenseurs de la philosophie d'Aristote n'ont point encore osé entreprendre.

Qu'il soit donc permis après cela de dire que c'est aveuglement, bassesse d'esprit, stupidité, que de se rendre ainsi à l'autorité d'Aristote, de Platon, ou de quelque autre philosophe que ce soit; que l'on perd son temps à les lire quand on n'a point d'autre dessein que d'en retenir les opinions, et qu'on le fait perdre à ceux à qui on les apprend de cette sorte. Qu'il soit permis de dire avec saint Augustin que *c'est être sottement curieux que d'envoyer son fils au collége afin qu'il y apprenne les sentiments de son maître;* que les philosophes ne peuvent point nous instruire

par leur autorité, et que, s'ils le prétendent, ils sont injustes; que c'est une espèce de folie et d'impiété que de jurer solennellement leur défense, et enfin que c'est tenir injustement la vérité captive que de s'opposer par intérêt aux opinions nouvelles de philosophie qui peuvent être vraies, pour conserver celles que l'on sait assez être fausses ou inutiles [1].

[1] Aug. *De magistro.*

CHAPITRE IV

Continuation du même sujet. — I. Explication de la seconde règle de la curiosité. — II. Explication de la troisième.

I. La seconde règle que l'on doit observer, c'est que la nouveauté ne doit jamais nous servir de raison pour croire que les choses sont véritables. Nous avons déjà dit plusieurs fois que les hommes ne doivent pas se reposer dans l'erreur et dans les faux biens dont ils jouissent; qu'il est juste qu'ils cherchent l'évidence de la vérité et le vrai bien qu'ils ne possèdent pas, et par conséquent qu'ils se portent aux choses qui leur sont nouvelles et extraordinaires; mais ils ne doivent pas pour cela toujours s'y attacher ni croire, par légèreté d'esprit, que les opinions nouvelles sont vraies à cause qu'elles sont nouvelles, et que des biens sont véritables parce qu'ils n'en ont point encore joui. La nouveauté les doit seulement pousser à examiner avec soin les choses nouvelles; ils ne les doivent pas mépriser, puisqu'ils ne les connaissent pas, ni croire aussi témérairement qu'elles renferment ce qu'ils souhaitent et ce qu'ils espèrent.

Mais voici ce qui arrive assez souvent. Les hommes, après avoir examiné les opinions anciennes et communes, n'y ont point reconnu la lumière de la vérité. Après avoir goûté les biens ordinaires, ils n'y ont point trouvé le plaisir solide qui doit accompagner

la possession du bien; leurs désirs et leurs empressements ne se sont donc point apaisés par les opinions et les biens ordinaires. Si donc on leur parle de quelque chose de nouveau et d'extraordinaire, l'idée de la nouveauté leur fait d'abord espérer que c'est justement ce qu'ils cherchent; et parce qu'on se flatte ordinairement et qu'on croit volontiers que les choses sont comme on souhaite qu'elles soient, leurs espérances se fortifient à proportion que leurs désirs s'augmentent, et enfin elles se changent insensiblement en des assurances imaginaires. Ils attachent ensuite si fortement l'idée de la nouveauté avec l'idée de la vérité, que l'une ne se représente jamais sans l'autre; et ce qui est plus nouveau leur paraît toujours plus vrai et meilleur que ce qui est plus ordinaire et plus commun; bien différents en cela de quelques-uns, qui, ayant joint par aversion pour les hérésies l'idée de la nouveauté avec celle de la fausseté, s'imaginent que toutes les opinions nouvelles sont fausses et qu'elles renferment quelque chose de dangereux.

On peut donc dire que cette disposition ordinaire de l'esprit et du cœur des hommes à l'égard de tout ce qui porte le caractère de la nouveauté, est une des causes les plus générales de leurs erreurs, car elle ne les conduit presque jamais à la vérité. Lorsqu'elle les y conduit, ce n'est que par hasard et par bonheur; et enfin elle les détourne toujours de leur véritable bien en les arrêtant dans cette multiplicité de divertissements et de faux biens dont le monde est rempli; ce qui est l'erreur la plus dangereuse dans laquelle on puisse tomber.

II. La troisième règle contre les désirs excessifs de la nouveauté est que, lorsque nous sommes assurés d'ailleurs que des vérités sont si cachées qu'il est moralement impossible de les découvrir, et que les

biens sont si petits et si minces qu'ils ne peuvent nous rendre heureux, nous ne devons pas nous laisser exciter par la nouveauté qui s'y rencontre.

Tout le monde peut savoir par la foi, par la raison et par l'expérience, que tous les biens créés ne peuvent pas remplir la capacité infinie de la volonté. La foi nous apprend que toutes les choses du monde ne sont que vanité, et que notre bonheur ne consiste pas dans les honneurs ni dans les richesses. La raison nous assure que, puisqu'il n'est pas en notre pouvoir de borner nos désirs et que nous sommes portés par une inclination naturelle à aimer tous les biens, nous ne pouvons devenir heureux qu'en possédant celui qui les renferme tous. Notre propre expérience nous fait sentir que nous ne sommes pas heureux dans la possession des biens dont nous jouissons, puisque nous en souhaitons encore d'autres. Enfin nous voyons tous les jours que les grands biens dont les princes et les rois même les plus puissants jouissent sur la terre, ne sont pas encore capables de contenter leurs désirs; qu'ils ont même plus d'inquiétudes et de déplaisirs que les autres; et qu'étant, pour ainsi dire, au haut de la roue de la fortune, ils doivent être infiniment plus agités et plus secoués par son mouvement que ceux qui sont au-dessous et plus procbe du centre. Car enfin ils ne tombent jamais que du haut; ils ne reçoivent jamais que de grandes blessures; et toute cette grandeur qui les accompagne et qu'ils attachent à leur être propre ne fait que les grossir et les étendre, afin qu'ils soient capables d'un plus grand nombre de blessures et plus exposés aux coups de la fortune.

La foi donc, la raison et l'expérience, nous convaincant que les biens et les plaisirs de la terre, desquels nous n'avons point encore goûté, ne nous rendraient

pas heureux quand nous les posséderions, nous devons bien prendre garde, selon cette troisième règle, à ne pas nous laisser sottement flatter d'une folle espérance de bonheur, laquelle s'augmentant peu à peu à proportion de notre passion et de nos désirs, se changerait à la fin en une fausse assurance. Car lorsqu'on est extrêmement passionné pour quelque bien, on se l'imagine toujours très-grand et l'on se persuade même insensiblement que l'on sera heureux quand on le possédera.

Il faut donc résister à ces vains désirs, puisque ce serait inutilement que l'on tâcherait de les contenter; mais principalement encore parce que, quand on se laisse aller à ses passions et que l'on emploie son temps pour les satisfaire, on perd Dieu et toutes choses avec lui. On ne fait que courir d'un faux bien après un autre faux bien; on vit toujours dans de fausses espérances; on se dissipe, on s'agite en mille manières différentes; on trouve partout des oppositions à cause que les biens que l'on recherche sont désirés de plusieurs et ne peuvent être possédés de plusieurs, et enfin on meurt et on ne possède plus rien. Car, comme nous apprend saint Paul [1], *ceux qui veulent devenir riches tombent dans la tentation et dans le piége du diable, et en divers désirs inutiles et pernicieux qui précipitent les hommes dans l'abîme de la perdition et de la damnation; car la cupidité est la racine de tous les maux.*

Que si nous ne devons pas nous porter à la recherche des biens de la terre qui nous sont nouveaux, parce que nous sommes assurés que nous n'y trouverons pas le bonheur que nous cherchons, nous ne devons pas aussi avoir le moindre désir de savoir les opinions nouvelles sur un très-grand nombre de questions difficiles, parce

[1] *Tim.*, cap. 6.

que nous savons d'ailleurs que l'esprit de l'homme n'en saurait découvrir la vérité. La plupart des questions que l'on traite dans la morale et principalement dans la physique sont de cette nature, et nous devons, par cette raison, nous défier beaucoup des livres que l'on compose tous les jours sur ces matières très-obscures et très-embarrassées. Car, quoique absolument parlant, les questions qu'ils contiennent se puissent résoudre, cependant il y a encore si peu de vérités découvertes et il y en a tant d'autres à savoir avant que de venir à celles dont traitent ces livres, qu'on peut ne les pas lire sans se hasarder de perdre beaucoup.

Cependant ce n'est pas ainsi que les hommes se conduisent, ils font tout le contraire. Ils n'examinent point si ce qu'on leur dit est possible. Il n'y a qu'à leur promettre des choses extraordinaires, comme la réparation de la chaleur naturelle, de l'*humide radical*, des esprits *vitaux*, ou d'autres choses qu'ils n'entendent point, pour exciter leur vaine curiosité et pour les préoccuper. Il suffit pour les éblouir et pour les gagner de leur proposer des paradoxes; de se servir de paroles obscures, de termes d'influences, de l'autorité de quelques auteurs inconnus, ou bien de faire quelque expérience fort sensible et fort extraordinaire, quoiqu'elle n'ait même aucun rapport à ce qu'on avance, car il suffit de les étourdir pour les convaincre.

Si un médecin, un chirurgien, un empirique citent des passages grecs et latins et se servent de termes nouveaux et extraordinaires pour ceux qui les écoutent, ce sont de grands hommes. On leur donne droit de vie et de mort; on les croit comme des oracles; ils s'imaginent eux-mêmes qu'ils sont bien au-dessus du commun des hommes et qu'ils pénètrent le fond des choses; et si l'on est assez indiscret pour témoigner qu'on ne prend pas pour raison cinq ou six mots qui ne signifient et qui

ne prouvent rien, ils s'imaginent qu'on n'a pas le sens commun et que l'on nie les premiers principes. En effet, les premiers principes de ces gens-là sont cinq ou six mots latins d'un auteur, ou bien quelque passage grec s'ils sont plus habiles.

Il est même nécessaire que les savants médecins parlent quelquefois une langue que leurs malades n'entendent pas, pour acquérir quelque réputation et pour se faire obéir.

Un médecin qui ne sait que du latin peut bien être estimé au village, parce que du latin c'est du grec et de l'arabe pour les paysans. Mais si un médecin ne sait au moins lire le grec, pour apprendre quelque aphorisme d'Hippocrate, il ne faut pas qu'il s'attende de passer pour savant homme dans l'esprit des gens de ville qui savent ordinairement du latin. Ainsi les médecins, même les plus savants, connaissant cette fantaisie des hommes, se trouvent obligés de parler comme les affronteurs et les ignorants, et l'on ne doit pas toujours juger de leur capacité et de leur bon sens par les choses qu'ils peuvent dire dans leurs visites. S'ils parlent grec quelquefois, c'est pour charmer le malade et non pas la maladie, car ils savent bien qu'un passage grec n'a jamais guéri personne.

CHAPITRE V

I. De la seconde inclination naturelle ou de l'amour-propre. — II. Il se divise en l'amour de l'être ou du bien-être, ou de la grandeur et du plaisir.

I. La seconde inclination que l'auteur de la nature imprime sans cesse dans notre volonté, c'est l'amour de nous-mêmes et de notre propre conservation.

Nous avons déjà dit que Dieu aime tous ses ouvrages, que c'est l'amour seul qu'il a pour eux qui les conserve, et qu'il veut que tous les esprits créés aient les mêmes inclinations que lui. Il veut donc qu'ils aient tous une inclination naturelle pour leur conservation et pour leur bonheur, ou qu'ils s'aiment eux-mêmes. Cependant il n'est pas juste de mettre sa dernière fin dans soi-même, et de ne se pas aimer par rapport à Dieu ; puisqu'en effet n'ayant de nous-mêmes aucune bonté ni aucune substance, n'ayant aucun pouvoir de nous rendre heureux et parfait, nous ne devons nous aimer que par rapport à Dieu, qui seul peut être notre souverain bien [1].

Si la foi et la raison nous apprennent qu'il n'y a que Dieu qui soit le souverain bien, et que lui seul peut

[1] Je m'explique plus clairement et plus au long dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, et dans la troisième *Lettre au P. Lami;* car je ne parle ici des inclinations qu'en passant, et pour rapporter avec quelque ordre les causes de nos erreurs.

nous combler de plaisirs, nous concevons facilement qu'il faut donc l'aimer, et nous nous y portons avec assez de facilité; mais sans grâce, c'est toujours imparfaitement et par amour-propre que nous l'aimons, je veux dire par un amour-propre injuste et déréglé. Car, quoique nous l'aimions peut-être comme ayant la puissance de nous rendre heureux, nous ne l'aimons pas comme souveraine justice, nous ne l'aimons pas tel qu'il est. Nous l'aimons comme un Dieu humainement débonnaire et accommodant, et nous ne voulons point nous accommoder à sa loi, à l'ordre immuable de ses divines perfections. La charité toute pure est si au-dessus de nos forces, que tant sans faut que nous puissions aimer Dieu pour lui-même, ou tel qu'il est en lui-même, que la raison humaine ne comprend pas facilement que l'on puisse aimer autrement que par rapport à soi, et avoir d'autre dernière fin que sa propre satisfaction.

II. L'amour-propre se peut diviser en deux espèces, savoir : en l'amour de la grandeur et en l'amour du plaisir; ou bien en l'amour de son être et de la perfection de son être, et en l'amour de son bien-être ou de la félicité.

Par l'amour de la grandeur nous affectons la puissance, l'élévation, l'indépendance, et que notre être subsiste par lui-même. Nous désirons en quelque manière d'avoir l'être nécessaire : nous voulons en un sens être comme des dieux. Car il n'y a que Dieu qui ait proprement l'être, et qui existe nécessairement, puisque tout ce qui est dépendant n'existe que par la volonté de celui dont il dépend. Les hommes donc, souhaitant la nécessité de leur être, souhaitent aussi la puissance et l'indépendance qui les mettent à couvert de la puissance des autres. Mais par l'amour du plaisir ils désirent non pas simplement l'être, mais le bien-être, puisque le plaisir est la manière d'être qui est la

meilleure et la plus agréable à l'âme : je dis le plaisir précisément, en tant que plaisir. De sorte que si l'on prend le plaisir en général, en tant qu'il contient les plaisirs raisonnables aussi bien que les sensibles, il me paraît certain que c'est le principe ou le motif unique de l'amour naturel, ou de tous les mouvements de l'âme vers quelque bien que ce puisse être, car on ne peut aimer que ce qui plaît. Si les bienheureux aiment les perfections divines, Dieu tel qu'il est, c'est que la vue de ces perfections leur plaît. Car, l'homme étant fait pour connaître et aimer Dieu, il fallait que la vue de tout ce qui est parfait nous fît plaisir.

Il faut remarquer que la grandeur, l'excellence et l'indépendance de la créature ne sont pas des manières d'être qui la rendent plus heureuse par elles-mêmes, puisqu'il arrive souvent qu'on devient misérable à mesure qu'on s'agrandit. Mais pour le plaisir, c'est une manière d'être que nous ne saurions recevoir actuellement sans devenir actuellement plus heureux, je ne dis pas solidement heureux. La grandeur et l'indépendance le plus souvent ne sont point en nous, et elles ne consistent d'ordinaire que dans le rapport que que nous avons avec les choses qui nous environnent. Mais les plaisirs sont dans l'âme même, et ils en sont des manières réelles qui la modifient, et qui par leur propre nature sont capables de la contenter. Ainsi nous regardons l'excellence, la grandeur et l'indépendance comme des choses propres pour la conservation de notre être, et même quelquefois comme fort utiles selon l'ordre de la nature pour la conservation du bien-être ; mais le plaisir est toujours la manière d'être de l'esprit, qui par elle-même le rend heureux, et s'il est solide le rend parfaitement content, de sorte que le plaisir est le bien-être, et l'amour du plaisir l'amour du bien-être.

Or cet amour du bien-être est plus fort en nous que l'amour de l'être; et l'amour-propre nous fait désirer quelquefois le non-être, parce que nous n'avons pas le bien-être. Cela arrive à tous les damnés, auxquels il serait meilleur, selon la parole de Jésus-Christ, de n'être point que d'être aussi mal qu'ils sont: parce que ces malheureux étant ennemis déclarés de celui qui renferme en lui-même toute la bonté, et qui est la cause seule des plaisirs et des douleurs que nous sommes capables de sentir, il n'est pas possible qu'ils jouissent de quelque satisfaction. Ils sont et ils seront éternellement misérables, parce que leur volonté sera toujours dans la même disposition et dans le même dérèglement. L'amour de soi-même renferme donc deux amours: l'amour de la grandeur, de la puissance, de l'indépendance et généralement de toutes les choses qui nous paraissent propres pour la conservation de notre être; et l'amour du plaisir et de toutes les choses qui nous sont nécessaires pour être bien, c'est-à-dire pour être heureux et contents.

Ces deux amours se peuvent diviser en plusieurs manières; soit parce que nous sommes composés de deux parties différentes, d'âme et de corps, selon lesquelles on les peut diviser; soit parce qu'on les peut distinguer ou les spécifier par les différents objets qui nous sont utiles pour notre conservation. On ne s'arrêtera pas toutefois à cela, parce que notre dessein n'étant pas de faire une morale, il n'est pas nécessaire de faire une recherche et une division exacte de toutes les choses que nous regardons comme nos biens. Il a seulement été nécessaire de faire cette division pour rapporter avec quelque ordre les causes de nos erreurs.

Nous parlerons donc premièrement des erreurs qui ont pour cause l'inclination que nous avons pour la grandeur et pour tout ce qui met notre être hors de la

dépendance des autres; et ensuite nous traiterons de celles qui viennent de l'inclination que nous avons pour le plaisir et pour tout ce qui rend notre être le meilleur qui puisse être pour nous, ou qui nous contente le plus.

CHAPITRE VI

I. De l'inclination que nous avons pour tout ce qui nous élève au-dessus des autres. — II. Des faux jugements de quelques personnes de piété. — III. Des faux jugements des superstitieux et des hypocrites. — IV. De Voët, ennemi de M. Descartes.

I. Toutes les choses qui nous donnent une certaine élévation au-dessus des autres; en nous rendant plus parfaits, comme la science et la vertu, ou bien qui nous donnent quelque autorité sur eux, en nous rendant plus puissants, comme les dignités et les richesses, semblent nous rendre en quelque sorte indépendants. Tous ceux qui sont au-dessous de nous nous révèrent et nous craignent; ils sont toujours prêts à faire ce qu'il nous plaît pour notre conservation, et ils n'osent nous nuire ni nous résister dans nos désirs. Ainsi les hommes tâchent toujours de posséder ces avantages qui les élèvent au-dessus des autres. Car ils ne font pas réflexion que leur être et leur bien-être dépendent, selon la vérité, de Dieu seul, et non pas des hommes; et que la véritable grandeur qui les rendra éternellement heureux ne consiste pas dans ce rang qu'ils tiennent dans l'imagination des autres hommes, aussi faibles et aussi misérables qu'eux-mêmes; mais dans le rang honorable qu'ils tiennent dans la raison divine, dans cette raison toute-puissante qui rendra éternellement à chacun selon ses œuvres.

Mais les hommes ne désirent pas seulement de pos-

séder effectivement la science et la vertu, les dignités et les richesses ; ils font encore tous leurs efforts afin qu'on croie au moins qu'ils les possèdent véritablement. Et si l'on peut dire qu'ils se mettent moins en peine de paraître riches que de l'être effectivement, on peut dire aussi qu'ils se mettent souvent moins en peine d'être vertueux que de le paraître; car, comme dit agréablement l'auteur des *Réflexions morales : La vertu n'irait pas loin, si la vanité ne lui tenait compagnie.*

La réputation d'être riche, savant, vertueux, produit dans l'imagination de ceux qui nous environnent, ou qui nous touchent de plus près, des dispositions très-commodes pour nous. Elle les abat à nos pieds ; elle les agite en notre faveur; elle leur inspire tous les mouvements qui tendent à la conservation de notre être, et à l'augmentation de notre grandeur. Ainsi les hommes conservent leur réputation comme un bien dont ils ont besoin pour vivre commodément dans le monde.

Tous les hommes ont donc de l'inclination pour la vertu, la science, les dignités et les richesses, et pour la réputation de posséder ces avantages. Nous allons faire voir par quelques exemples comment ces inclinations peuvent les engager dans l'erreur. Commençons par l'inclination pour la vertu ou pour l'apparence de la vertu.

Les personnes qui travaillent sérieusement à se rendre vertueux n'emploient guère leur esprit ni leur temps pour connaître la religion, et s'exercer dans de bonnes œuvres. Ils ne veulent savoir, comme saint Paul, que Jésus-Christ crucifié, le remède de la maladie et de la corruption de leur nature. Ils ne souhaitent point d'autre lumière que celle qui leur est nécessaire pour vivre chrétiennement, et pour reconnaître leurs devoirs ; et ensuite ils ne s'appliquent qu'à les remplir avec ferveur et avec exactitude. Ainsi ils ne s'amusent guère à des

sciences qui paraissent vaines et stériles pour leur salut.

II. On ne trouve rien à redire à cette conduite, on l'estime infiniment, on se croirait heureux de la tenir exactement, et on se repent même de ne l'avoir pas assez suivie. Mais ce que l'on ne peut approuver, c'est qu'étant constant qu'il y a des sciences purement humaines, très-certaines et assez utiles, qui détachent l'esprit des choses sensibles, et qui l'accoutument ou le préparent peu à peu à goûter les vérités de l'Évangile; quelques personnes de piété, sans les avoir examinées, les condamnent trop librement, ou comme inutiles, ou comme incertaines.

Il est vrai que la plupart des sciences sont fort incertaines et fort inutiles. On ne se trompe pas beaucoup de croire qu'elles ne contiennent que des vérités de peu d'usage. Il est permis de ne les étudier jamais, et il vaut mieux les mépriser tout à fait que de s'en laisser charmer et éblouir. Néanmoins on peut assurer qu'il est très-nécessaire de savoir quelques vérités de métaphysique. La connaissance de la cause universelle ou de l'existence d'un Dieu est absolument nécessaire, puisque même la certitude de la foi dépend de la connaissance que la raison donne de l'existence d'un Dieu. On doit savoir que c'est sa volonté qui fait et qui règle la nature, que la force ou la puissance des causes naturelles n'est que sa volonté; en un mot, que toutes choses dépendent de Dieu en toutes manières.

Il est nécessaire aussi de connaître ce que c'est que la vérité, les moyens de la discerner d'avec l'erreur, la distinction qui se trouve entre les esprits et les corps, les conséquences que l'on en peut tirer, comme l'immortalité de l'âme, et plusieurs autres semblables qu'on peut connaître avec certitude.

La science de l'homme ou de soi-même est une science

que l'on ne peut raisonnablement mépriser; elle est remplie d'une infinité de choses qu'il est absolument nécessaire de connaître pour avoir quelque justesse et quelque pénétration d'esprit; et l'on peut dire que si un homme grossier et stupide est infiniment au-dessus de la matière, parce qu'il sait qu'il est, et que la matière ne le sait pas; ceux qui connaissent l'homme sont beaucoup au-dessus des personnes grossières et stupides, parce qu'ils savent ce qu'ils sont, et que les autres ne le savent point.

Mais la science de l'homme n'est pas seulement estimable parce qu'elle nous élève au-dessus des autres; elle l'est beaucoup plus parce qu'elle nous abaisse, et qu'elle nous humilie devant Dieu. Cette science nous fait parfaitement connaître la dépendance que nous avons de lui en toutes choses, et même dans nos actions les plus ordinaires; elle nous découvre manifestement la corruption de notre nature; elle nous dispose à recourir à celui qui seul nous peut guérir, à nous attacher à lui, à nous défier et nous détacher de nous-mêmes; et elle nous donne ainsi plusieurs dispositions d'esprit très-propres pour nous soumettre à la grâce de l'Évangile.

On ne peut guère se passer d'avoir au moins une teinture grossière et une connaissance générale des mathématiques et de la nature. On doit avoir appris ces sciences dès sa jeunesse; elles détachent l'esprit des choses sensibles, et elles l'empêchent de devenir mou et efféminé; elles sont assez d'usage dans la vie; elles nous portent même à Dieu, la connaissance de la nature le faisant par elle-même, et celle des mathématiques par le dégoût qu'elles nous inspirent pour les fausses impressions de nos sens.

Les personnes de vertu ne doivent point mépriser ces sciences, ni les regarder comme incertaines ou comme

inutiles, s'ils ne sont assurés de les avoir assez étudiées pour en juger solidement. Il y en a assez d'autres qu'ils peuvent hardiment mépriser. Qu'ils condamnent au feu les poëtes et les philosophes païens, les rabbins, quelques historiens, et un grand nombre d'auteurs qui font la gloire et l'érudition de quelques savants, on ne s'en mettra guère en peine. Mais qu'ils ne condamnent pas la connaissance de la nature comme contraire à la religion ; puisque la nature étant réglée par la volonté de Dieu, la véritable connaissance de la nature nous fait connaître et admirer la puissance, la grandeur et la sagesse de Dieu. Car enfin il semble que Dieu ait formé l'univers afin que les esprits l'étudient, et que par cette étude ils soient portés à connaître et à révérer son auteur. De sorte que ceux qui condamnent l'étude de la nature semblent s'opposer à la volonté de Dieu ; si ce n'est qu'ils prétendent que depuis le péché l'esprit de l'homme ne soit pas capable de cette étude. Qu'ils ne disent pas aussi que la connaissance de l'homme ne fait que l'enfler et lui donner de la vanité, à cause que ceux qui passent dans le monde pour avoir une parfaite connaissance de l'homme, quoique souvent ils le connaissent très-mal, sont d'ordinaire pleins d'un orgueil insupportable ; car il est évident que l'on ne peut se bien connaître sans sentir ses faiblesses et ses misères.

III. Aussi, ce ne sont pas les personnes d'une véritable et solide piété qui condamnent ordinairement ce qu'ils n'entendent pas, ce sont plutôt les superstitieux et les hypocrites. Les superstitieux, par une crainte servile et par une bassesse et une faiblesse d'esprit, s'effarouchent dès qu'ils voient quelque esprit vif et pénétrant. Il n'y a par exemple qu'à leur donner des raisons naturelles du tonnerre et de ses effets, pour être un athée dans leur esprit. Mais les hypocrites par une malice de démon se transforment en anges de lumière.

Ils se servent des apparences de vérités saintes et révérées de tout le monde, pour s'opposer par des intérêts particuliers à des vérités peu connues et peu estimées. Ils combattent la vérité par l'image de la vérité; et, se moquant quelquefois dans leur cœur de ce que tout le monde respecte, ils s'établissent dans l'esprit des hommes une réputation d'autant plus solide et plus à craindre, que la chose dont ils ont abusé est plus sainte.

Ces personnes sont donc les plus forts, les plus puissants et les plus redoutables ennemis de la vérité. Il est vrai qu'ils sont assez rares, mais il en faut peu pour faire beaucoup de mal. L'apparence de la vérité et de la vertu fait souvent plus de mal que la vérité et la vertu ne font de bien : car il ne faut qu'un hypocrite adroit pour renverser ce que plusieurs personnes vraiment sages et vertueuses ont édifié avec beaucoup de peines et de travaux.

IV. M. Descartes, par exemple, a prouvé démonstrativement l'existence d'un Dieu, l'immortalité de nos âmes, plusieurs autres questions métaphysiques, un très-grand nombre de questions de physique, et notre siècle lui a des obligations infinies pour les vérités qu'il nous a découvertes. Voici cependant qu'il s'élève un petit homme, ardent et véhément déclamateur, respecté des peuples à cause du zèle qu'il fait paraître pour leur religion; il compose des livres pleins d'injures contre lui, et il l'accuse des plus grands crimes. Descartes est un catholique; il a étudié sous les PP. Jésuites, il a souvent parlé d'eux avec estime. Cela suffit à cet esprit malin pour persuader à des peuples ennemis de notre religion, et faciles à exciter sur des choses aussi délicates que sont celles de la religion, que c'est un émissaire des Jésuites, et qui a de dangereux desseins, parce que les moindres apparences de vérité sur

des matières de foi ont plus de force sur les esprits que les vérités réelles et effectives des choses de physique ou de métaphysique, desquelles on se met fort peu en peine. M. Descartes a écrit de l'existence de Dieu. C'en est assez à ce calomniateur pour exercer son faux zèle et pour opprimer toutes les vérités que défend son ennemi. Il l'accuse d'être un athée, et même d'enseigner finement et secrètement l'athéisme, ainsi que cet infâme athée nommé *Vanini*, qui fut brûlé à Toulouse, lequel couvrait sa malice et son impiété en écrivant pour l'existence d'un Dieu ; car une des raisons qu'il apporte que son ennemi est un athée, c'est qu'il écrivait contre les athées, comme faisait *Vanini*, qui pour couvrir son impiété écrivait contre les athées.

C'est ainsi qu'on opprime la vérité lorsqu'on est soutenu par les apparences de la vérité, et que l'on s'est acquis beaucoup d'autorité sur les esprits faibles. La vérité aime la douceur et la paix, et, toute forte qu'elle est, elle cède quelquefois à l'orgueil et à la fierté du mensonge qui se pare et qui s'arme de ses apparences. Elle sait bien que l'erreur ne peut rien contre elle ; et si elle demeure quelque temps comme proscrite et dans l'obscurité, ce n'est que pour attendre des occasions plus favorables de se montrer au jour ; car enfin elle paraît presque toujours plus forte et plus éclatante que jamais dans le lieu même de son oppression.

On n'est pas surpris qu'un ennemi de M. Descartes, qu'un homme d'une religion différente de la sienne, qu'un ambitieux qui ne songe qu'à s'élever sur les ruines des personnes qui sont au-dessus de lui, qu'un déclamateur sans jugement, que *Voët* parle avec mépris de ce qu'il n'entend pas et qu'il ne veut pas entendre. Mais on a raison de s'étonner que des gens qui ne sont ennemis ni de M. Descartes ni de sa religion aient

pris des sentiments d'aversion et de mépris contre lui, à cause des injures qu'ils ont lues dans des livres composés par l'ennemi de sa personne et de sa religion.

Le livre de cet hérétique, qui a pour titre *Desperata causa papatus*, fait assez voir son impudence, son ignorance, son emportement et le désir qu'il a de paraître zélé pour acquérir par ce moyen quelque réputation parmi les siens. Ainsi ce n'est pas un homme qu'on doive croire sur sa parole. Car de même qu'on ne doit pas croire toutes les fables qu'il a ramassées dans ce livre contre notre religion, l'on ne doit pas aussi croire sur sa parole les accusations atroces et injurieuses qu'il a inventées contre son ennemi.

Il ne faut donc pas que des hommes raisonnables se laissent persuader que M. Descartes est un homme dangereux, parce qu'ils l'ont lu dans quelque livre, ou bien parce qu'ils l'ont ouï dire à quelques personnes dont ils respectent la piété. Il n'est pas permis de croire les hommes sur leur parole lorsqu'ils accusent les autres des plus grands crimes. Ce n'est pas une preuve suffisante pour croire une chose que de l'entendre dire par un homme qui parle avec zèle et avec gravité ; car enfin ne peut-on jamais dire des faussetés et des sottises de la même manière qu'on dit de bonnes choses, principalement si on s'en est laissé persuader par simplicité et par faiblesse?

Il est facile de s'instruire de la vérité ou de la fausseté des accusations que l'on forme contre M. Descartes ; ses écrits sont faciles à trouver et fort aisés à comprendre lorsqu'on est capable d'attention. Qu'on lise donc ses ouvrages, afin que l'on puisse avoir d'autres preuves contre lui qu'un simple *ouï-dire;* et j'espère qu'après qu'on les aura lus et qu'on les aura bien médités, on ne l'accusera plus d'athéisme, et que l'on aura au

contraire tout le respect qu'on doit avoir pour un homme qui a démontré d'une manière très-simple et très-évidente, non-seulement l'existence d'un Dieu et l'immortalité de l'âme, mais aussi une infinité d'autres vérités qui avaient été inconnues jusqu'à son temps.

CHAPITRE VII

Du désir de la science, et des jugements des faux savants.

L'esprit de l'homme a sans doute fort peu de capacité et d'étendue, et cependant il n'y a rien qu'il ne souhaite de savoir; toutes les sciences humaines ne peuvent contenter ses désirs, et sa capacité est si étroite qu'il ne peut comprendre parfaitement une seule science particulière. Il est continuellement agité, et il désire toujours de savoir, soit parce qu'il espère trouver ce qu'il cherche, comme nous avons dit dans les chapitres précédents, soit parce qu'il se persuade que son âme et son esprit s'agrandissent par la vaine possession de quelques connaissances extraordinaires. Le désir déréglé de son bonheur et de sa grandeur fait qu'il étudie toutes les sciences, espérant trouver son bonheur dans les sciences de morale, et cherchant cette fausse grandeur dans les sciences spéculatives.

D'où vient qu'il y a des personnes qui passent toute leur vie à lire des rabbins et d'autres livres écrits dans des langues étrangères, obscures et corrompues, et par des auteurs sans goût et sans intelligence; si ce n'est parce qu'ils se persuadent que, lorsqu'ils savent les langues orientales, ils sont plus grands et plus élevés que ceux qui les ignorent? Et qui peut les soutenir dans leur travail ingrat, désagréable, pénible et inutile, si ce n'est l'espérance de quelque élévation et la vue de

quelque vaine grandeur? En effet, on les regarde comme des hommes rares; on leur fait des compliments sur leur profonde érudition; on les écoute plus volontiers que les autres : et quoiqu'on puisse dire que ce sont ordinairement les moins judicieux, quand ce ne serait qu'à cause qu'ils ont employé toute leur vie à une chose fort inuutile, et qui ne peut les rendre ni plus sages ni plus heureux; néanmoins on s'imagine qu'ils ont beaucoup plus d'esprit et de jugement que les autres. Étant plus savants dans l'origine des mots, on se laisse persuader qu'ils sont savants dans la nature des choses.

C'est pour la même raison que les astronomes emploient leur temps et leur bien pour savoir au juste ce qu'il est non-seulement inutile, mais impossible de savoir. Ils veulent trouver dans le cours des planètes une exacte régularité qui ne s'y rencontre jamais, et dresser des tables astronomiques pour prédire des effets dont ils ne connaissent pas les causes. Ils ont fait la *sélénographie* ou la géographie de la lune, comme si l'on avait quelque dessein d'y voyager. Ils l'ont déjà donnée en partage à tous ceux qui sont illustres dans l'astronomie; il y en a peu qui n'aient quelque province en ce pays, comme une récompense de leurs grands travaux; et je ne sais s'ils ne tirent point quelque gloire d'avoir été dans les bonnes grâces de celui qui leur a distribué si magnifiquement ces royaumes.

D'où vient que des hommes raisonnables s'appliquent si fort à cette science et demeurent dans des erreurs très-grossières à l'égard des vérités qu'il leur est très-utile de savoir, si ce n'est qu'il leur semble que c'est quelque chose de grand que de connaître ce qui se passe dans le ciel? La connaissance de la moindre chose qui se passe là-haut leur semble plus noble, plus relevée et plus digne de la grandeur de leur esprit que la connaissance des choses viles, abjectes et corrupti-

bles, comme sont selon leur sentiment les seuls corps sublunaires. La noblesse d'une science se tire de la noblesse de son objet : c'est un grand principe ! La connaissance du mouvement des corps inaltérables et incorruptibles est donc la plus haute et la plus relevée de toutes les sciences. Ainsi elle leur paraît digne de la grandeur et de l'excellence de leur esprit.

C'est ainsi que les hommes se laissent éblouir par une fausse idée de grandeur qui les flatte et qui les agite. Dès que leur imagination en est frappée, elle s'abat devant ce fantôme; elle le révère et elle renverse et aveugle la raison qui en doit juger. Il semble que les hommes rêvent quand ils jugent des objets de leurs passions et qu'ils manquent de sens commun. Car enfin qu'y a-t-il de grand dans la connaissance des mouvements des planètes, et n'en savons-nous pas assez présentement pour régler nos mois et nos années? Qu'avons-nous tant affaire de savoir si Saturne est environné d'un anneau ou d'un grand nombre de petites lunes, et pourquoi prendre parti là-dessus? Pourquoi se glorifier d'avoir prédit la grandeur d'une éclipse où l'on a peut-être mieux rencontré qu'un autre, parce qu'on a été plus heureux? Il y a des personnes destinées par l'ordre du prince à observer les astres, contentons-nous de leurs observations. Ils s'appliquent à cet emploi avec raison, car ils s'y appliquent par devoir : c'est leur affaire. Ils y travaillent avec succès, car ils y travaillent sans cesse avec art, avec application et avec toute l'exactitude possible; rien ne leur manque pour y réussir. Ainsi nous devons être pleinement satisfaits sur une matière qui nous touche si peu, lorsqu'ils nous font part de leurs découvertes.

Il est bon que plusieurs personnes s'appliquent à l'anatomie, puisqu'il est extrêmement utile de la savoir, et que les connaissances auxquelles nous devons as-

pirer sont celles qui nous sont les plus utiles. Nous pouvons et nous devons nous appliquer à ce qui contribue quelque chose à notre bonheur, ou plutôt au soulagement de nos infirmités et de nos misères. Mais passer toutes les nuits pendu à une lunette pour découvrir dans les cieux quelque tache ou quelque nouvelle planète, perdre sa santé et son bien et abandonner le soin de ses affaires pour rendre réglément visite aux étoiles et pour en mesurer les grandeurs et les situations, il me semble que c'est oublier entièrement et ce qu'on est présentement et ce qu'on sera un jour.

Et qu'on ne dise pas que c'est pour reconnaître la grandeur de celui qui a fait tous ces grands objets. Le moindre moucheron manifeste davantage la puissance et la sagesse de Dieu à ceux qui le considèrent avec attention, et sans être préoccupés de sa petitesse, que tout ce que les astronomes savent des cieux. Néanmoins les hommes ne sont pas faits pour examiner toute leur vie les moucherons et les insectes; et l'on n'approuve pas trop la peine que quelques personnes se sont donnée pour nous apprendre comment sont faits les poux de chaque espèce d'animal, et les transformations de différents vers en mouches et en papillons. Il est permis de s'amuser à cela quand on n'a rien à faire et pour se divertir : mais les hommes ne doivent point y employer tout leur temps s'ils ne sont insensibles à leurs misères.

Ils doivent incessamment s'appliquer à la connaissance de Dieu et d'eux-mêmes, travailler sérieusement à se défaire de leurs erreurs et de leurs préjugés, de leurs passions et de leurs inclinations au péché; rechercher avec ardeur les vérités qui leur sont les plus nécessaires. Car enfin ceux-là sont les plus judicieux qui recherchent avec le plus de soin les vérités les plus solides.

La principale cause qui engage les hommes dans de

fausses études, c'est qu'ils ont attaché l'idée de savant à des connaissances vaines et infructueuses, au lieu de ne l'attacher qu'aux sciences solides et nécessaires. Car quand un homme se met en tête de devenir savant, et que l'esprit de polymathie commence à l'agiter, il n'examine guère quelles sont les sciences qui lui sont les plus nécessaires, soit pour se conduire en honnête homme, soit pour perfectionner sa raison; il regarde seulement ceux qui passent pour savants dans le monde et ce qu'il y a en eux qui les rend considérables. Toutes les sciences les plus solides et les plus nécessaires étant assez communes, elles ne font point admirer ni respecter ceux qui les possèdent; car on regarde sans attention et sans émotion les choses communes, quelque belles et admirables qu'elles soient en elles-mêmes. Ceux qui veulent devenir savants ne s'arrêtent donc guère aux sciences nécessaires à la conduite de la vie et à la perfection de l'esprit. Ces sciences ne réveillent point en eux cette idée des sciences qu'ils se sont formée, car ce ne sont pas ces sciences qu'ils ont admirées dans les autres et qu'ils souhaitent qu'on admire en eux.

L'Évangile et la morale sont des sciences trop communes et trop ordinaires; ils souhaitent de savoir la critique de quelques termes qui se rencontrent dans les philosophes anciens ou dans les poëtes grecs. Les langues, et principalement celles qui ne sont point en usage dans leur pays, comme l'arabe et le rabbinage ou quelques autres semblables, leur paraissent dignes de leur application et de leur étude. S'ils lisent l'Écriture sainte, ce n'est pas pour y apprendre la religion et la piété; les points de chronologie, de géographie, et les difficultés de grammaire, les occupent tout entiers; ils désirent avec plus d'ardeur la connaissance de ces choses que les vérités salutaires de l'Évangile. Ils veu-

lent posséder dans eux-mêmes la science qu'ils ont admirée sottement dans les autres, et que les sots ne manqueront pas d'admirer en eux.

De même dans les connaissances de la nature ils ne recherchent guère les plus utiles, mais les moins communes. L'anatomie est trop basse pour eux, mais l'astronomie est plus relevée. Les expériences ordinaires sont peu dignes de leur application; mais ces expériences rares et surprenantes, qui ne nous peuvent jamais éclairer l'esprit, sont celles qu'ils observent avec plus de soin.

Les histoires les plus rares et les plus anciennes sont celles qu'ils font gloire de savoir. Ils ne savent pas la généalogie des princes qui règnent présentement, et ils recherchent avec soin celle des hommes qui sont morts il y a quatre mille ans. Ils négligent d'apprendre les histoires de leur temps les plus communes, et ils tâchent de savoir exactement les fables et les fictions des poëtes. Ils ne connaissent pas même leurs propres parents; mais si vous le souhaitez, ils vous apporteront plusieurs autorités pour vous prouver qu'un citoyen romain était allié d'un empereur, et d'autres choses semblables.

A peine savent-ils le nom des vêtements ordinaires dont on se sert de leur temps, et ils s'amusent à la recherche de ceux dont se servaient les Grecs et les Romains. Les animaux de leur pays leur sont peu connus, et ils ne craindront pas d'employer plusieurs années à composer de grands volumes sur les animaux de la Bible, pour paraître avoir mieux deviné que les autres ce que signifient des termes inconnus. Un tel livre fait les délices de son auteur et des savants qui le lisent, parce qu'étant tout cousu de passages grecs, hébreux, arabes, etc., de citations de rabbins et d'autres auteurs obscurs et extraordinaires, il satisfait la vanité de son

auteur et la sotte curiosité de ceux qui le lisent, qui se croiront aussi plus savants que les autres quand ils pourront assurer avec fierté qu'il y a six mots différents dans l'Écriture pour signifier un lion ou quelque chose de semblable.

La carte de leur pays ou même de leur ville leur est souvent inconnue dans le temps qu'ils étudient les cartes de la Grèce ancienne, de l'Italie, des Gaules du temps de Jules César, ou les rues et les places publiques de l'ancienne Rome. *Labor stultorum,* dit le Sage, *affliget eos qui nesciunt in urbem pergere :* ils ne savent pas le chemin de leur ville, et ils se fatiguent sottement dans des recherches inutiles. Ils ne savent pas les lois ni les coutumes des lieux où ils vivent; mais ils étudient avec soin le droit ancien, les lois des Douze Tables, les coutumes des Lacédémoniens ou des Chinois, ou les ordonnances du Grand Mogol. Enfin ils veulent savoir toutes les choses rares, extraordinaires, éloignées, et que les autres ne savent pas, parce qu'ils ont attaché par un renversement d'esprit l'idée de savant à ces choses, et qu'il suffit pour être estimé savant de savoir ce que les autres ne savent pas, quand même on ignorerait les vérités les plus nécessaires et les plus belles. Il est vrai que la connaissance de toutes ces choses et d'autres semblables est appelée science, érudition, doctrine, l'usage l'a voulu; mais il y a une science qui n'est que folie et que sottise, selon l'Écriture : *Doctrina stultorum fatuitas.* Je n'ai point encore remarqué que le Saint-Esprit, qui donne tant d'éloges à la science dans les livres saints, dise quelque chose à l'avantage de cette fausse science dont je viens de parler.

CHAPITRE VIII

I. Du désir de paraître savant. — II. Des conversations des faux savants. — III. De leurs ouvrages.

I. Si le désir déréglé de devenir savant rend souvent les hommes plus ignorants, le désir de paraître savant ne les rend pas seulement plus ignorants, mais il semble qu'il leur renverse l'esprit; car il y a une infinité de gens qui perdent le sens commun, parce qu'ils le veulent passer; et qui ne disent que des sottises, parce qu'ils ne veulent dire que des paradoxes. Ils s'éloignent si fort de toutes les pensées communes dans le dessein qu'ils ont d'acquérir la qualité d'esprit rare et extraordinaire, qu'en effet ils y réussissent, et qu'on ne les regarde plus ou qu'avec admiration, ou qu'avec beaucoup de mépris.

On les regarde quelquefois avec admiration, lorsque étant élevés à quelque dignité qui les couvre, on s'imagine qu'ils sont autant au-dessus des autres par leur génie et par leur érudition qu'ils le sont par leur rang ou par leur naissance; mais on les regarde le plus souvent avec mépris, et quelquefois même comme des fous, lorsqu'on les regarde de plus près et que leur grandeur ne les cache point aux yeux des autres.

Les faux savants font manifestement paraître ce qu'ils sont dans les livres qu'ils composent et dans leurs con-

versations ordinaires. Il est peut-être à propos d'en dire quelque chose.

II. Comme c'est la vanité et le désir de paraître plus que les autres qui les engage dans l'étude, dès qu'ils se sentent en conversation, la passion et le désir de l'élévation se réveille en eux et les emporte. Ils montent tout d'un coup si haut, que tout le monde les perd quasi de vue, et qu'ils ne savent souvent eux-mêmes où ils en sont; ils ont si peur de n'être pas au-dessus de tous ceux qui les écoutent, qu'ils se fâchent même qu'on les suive, qu'ils s'effarouchent lorsqu'on leur demande quelque éclaircissement, et qu'ils prennent même un air de fierté à la moindre opposition qu'on leur fait. Enfin, ils disent des choses si nouvelles et si extraordinaires, mais si éloignées du sens commun, que les plus sages ont bien de la peine à s'empêcher de rire, lorsque les autres en demeurent tout étourdis.

Leur première fougue passée, si quelque esprit assez fort et assez ferme pour n'en avoir pas été renversé leur montre qu'ils se trompent, ils ne laissent pas de demeurer obstinément attachés à leurs erreurs. L'air de ceux qu'ils ont étourdis les étourdit eux-mêmes; la vue de tant d'approbateurs qu'ils ont convaincus par impression, les convainc par contre-coup; ou si cette vue ne les convainc pas, elle leur enfle au moins assez le courage pour soutenir leurs faux sentiments. La vanité ne leur permet pas de rétracter leur parole. Ils cherchent toujours quelque raison pour se défendre; ils ne parlent même jamais avec plus de chaleur et d'empressement que lorsqu'ils n'ont rien à dire; ils s'imaginent qu'on les injurie, et que l'on tâche de les rendre méprisables à chaque raison qu'on apporte contre eux; et plus elles sont fortes et judicieuses, plus elles irritent leur aversion et leur orgueil.

Le meilleur moyen de défendre la vérité contre eux

n'est pas de disputer, car enfin il vaut mieux et pour eux et pour nous les laisser dans leurs erreurs que de s'attirer leur aversion. Il ne faut pas leur blesser le cœur lorsqu'on veut leur guérir l'esprit, puisque les plaies du cœur sont plus dangereuses que celles de l'esprit; outre qu'il arrive quelquefois que l'on a affaire avec un homme qui est véritablement savant et qu'on pourrait le mépriser faute de bien concevoir sa pensée, il faut donc prier ceux qui parlent d'une manière décisive de s'expliquer le plus distinctement qu'il leur est possible, sans leur permettre de changer de sujet ni de se servir de termes obscurs et équivoques, et si ce sont des personnes éclairées, on apprendra quelque chose avec eux; mais si ce sont de faux savants, ils se confondront par leurs propres paroles sans aller fort loin, et ils ne pourront s'en prendre qu'à eux-mêmes; on en recevra peut-être quelque instruction et même quelque divertissement, s'il est permis de se divertir de la faiblesse des autres en tâchant d'y remédier; mais ce qui est plus considérable, c'est qu'on empêchera par là que les faibles qui les écoutaient avec admiration ne se soumettent à l'erreur en suivant leurs décisions.

Car il faut bien remarquer que le nombre des sots, ou de ceux qui se laissent conduire machinalement et par l'impression sensible étant infiniment plus grand que de ceux qui ont quelque ouverture d'esprit et qui ne se persuadent que par raison, quand un de ces savants parle et décide de quelque chose, il y a toujours beaucoup plus de personnes qui le croient sur sa parole que d'autres qui s'en défient. Mais, parce que ces faux savants s'éloignent le plus qu'ils peuvent des pensées communes, tant par le désir de trouver quelque opposant qu'ils maltraitent pour s'élever et pour paraître, que par renversement d'esprit ou par esprit de contradiction; leurs décisions sont ordinairement fausses

ou obscures, et il est assez rare qu'on les écoute sans tomber dans quelque erreur.

Or, cette manière de découvrir les erreurs des autres ou la solidité de leurs sentiments est assez difficile à mettre en usage. La raison de ceci est que les faux savants ne sont pas les seuls qui veulent paraître ne rien ignorer, presque tous les hommes ont ce défaut, principalement ceux qui ont quelque lecture et quelque étude, ce qui fait qu'ils veulent toujours parler et expliquer leurs sentiments sans apporter assez d'attention pour bien comprendre celui des autres. Les plus complaisants et les plus raisonnables, méprisant dans leur cœur le sentiment des autres, montrent seulement une mine attentive, pendant que l'on voit dans leurs yeux qu'ils pensent à toute autre chose qu'à ce qu'on leur dit, et qu'ils ne sont occupés que de ce qu'ils veulent nous prouver sans songer à nous répondre. C'est ce qui rend souvent les conversations très-désagréables; car de même qu'il n'y a rien de plus doux et qu'on ne saurait nous faire plus d'honneur que d'entrer dans nos raisons et d'approuver nos opinions, il n'y a rien aussi de si choquant que de voir qu'on ne les comprend pas et qu'on ne songe pas même à les comprendre : car enfin on ne se plaît pas à parler et à converser avec des statues, mais qui ne sont statues à notre égard que parce que ce sont des hommes qui n'ont pas beaucoup d'estime pour nous, et qui ne songent point à nous plaire, mais seulement à se contenter eux-mêmes en tâchant de se faire valoir. Que si les hommes savaient bien écouter et bien répondre, les conversations seraient non-seulement fort agréables, mais même très-utiles. Au lieu que, chacun tâchant de paraître savant, on ne fait que s'entêter et disputer sans s'entendre ; on blesse quelquefois la charité, et l'on ne découvre presque jamais la vérité.

Mais les égarements où tombent les faux savants dans la conversation sont en quelque manière excusables. On peut dire pour eux que l'on apporte d'ordinaire peu d'application à ce qu'on dit dans ce temps-là ; que les personnes les plus exactes y disent souvent des sottises, et qu'ils ne prétendent pas qu'on recueille toutes leurs paroles comme l'on a fait celles de Scaliger et du cardinal Perron.

Il y a raison dans ces excuses, et l'on veut bien croire que ces sortes de fautes sont dignes de quelque indulgence. On veut parler dans la conversation, mais il y a des jours malheureux dans lesquels on rencontre mal. On n'est pas toujours en humeur de bien penser et de bien dire, et le temps est si court dans certaines rencontres, que le plus petit nuage et la plus légère absence d'esprit fait malheureusement tomber dans des absurdités extravagantes les esprits mêmes les plus justes et les plus pénétrants.

Mais si les fautes que les faux savants commettent dans les conversations sont excusables, les fautes où ils tombent dans leurs livres, après y avoir sérieusement pensé, ne sont pas pardonnables, principalement si elles sont fréquentes, et si elles ne sont point réparées par quelques bonnes choses ; car enfin, lorsque l'on a composé un méchant livre, on est cause qu'un très-grand nombre de personnes perdent leur temps à le lire, qu'ils tombent souvent dans les mêmes erreurs dans lesquelles on est tombé, et qu'ils en déduisent encore plusieurs autres, ce qui n'est pas un petit mal.

Mais, quoique ce soit une faute plus grande qu'on ne s'imagine que de composer un méchant livre, ou simplement un livre inutile, c'est une faute dont on est plutôt récompensé qu'on n'en est puni ; car il y a des crimes que les hommes ne punissent pas, soit parce qu'ils sont à la mode, soit parce qu'on n'a pas d'ordinaire une

raison assez ferme pour condamner des criminels qu'on estime plus que soi.

On regarde ordinairement les auteurs comme des hommes rares et extraordinaires, et beaucoup élevés au-dessus des autres; on les révère donc au lieu de les mépriser et de les punir. Ainsi il n'y a guère d'apparence que les hommes érigent jamais un tribunal pour examiner et pour condamner tous les livres qui ne font que corrompre la raison.

C'est pourquoi l'on ne doit jamais espérer que la république des lettres soit mieux réglée que les autres républiques, puisque ce sont toujours des hommes qui la composent. Il est même très à propos, afin que l'on puisse se délivrer de l'erreur, qu'il y ait plus de liberté dans la république des lettres que dans les autres où la nouveauté est toujours fort dangereuse, car ce serait nous confirmer dans les erreurs où nous sommes que de vouloir ôter la liberté aux gens d'étude, et que de condamner sans discernement toutes les nouveautés.

On ne doit donc point trouver à redire si je parle contre le gouvernement de la république des lettres, et si je tâche de montrer que souvent ces grands hommes qui font l'admiration des autres pour leur profonde érudition ne sont dans le fond que des hommes vains et superbes, sans jugement et sans aucune véritable science. Je suis obligé d'en parler de cette sorte afin qu'on ne se rende pas aveuglément à leurs décisions et qu'on ne suive pas leurs erreurs.

III. Les preuves de leur vanité, de leur peu de jugement et de leur ignorance se tirent manifestement de leurs ouvrages, car si l'on prend la peine de les examiner avec dessein d'en juger selon les lumières du sens commun, et sans préoccupation d'estime pour ces auteurs, on trouvera que la plupart des desseins de leurs études sont des desseins qu'une vanité peu judi-

cieuse a formés, et que leur principal but n'est pas de perfectionner leur raison et encore moins de bien régler les mouvements de leur cœur, mais seulement d'étourdir les autres et de paraître plus savants qu'eux.

C'est dans cette vue qu'ils ne traitent, comme nous avons déjà dit, que des sujets rares et extraordinaires, et qu'ils ne s'expliquent que par des termes rares et extraordinaires, et qu'ils ne citent que des auteurs rares et extraordinaires. Ils ne s'expliquent guère en leur langue, elle est trop commune ; ni avec un latin simple, net et facile : ce n'est pas pour se faire entendre qu'ils parlent, mais pour parler et pour se faire admirer. Ils s'appliquent rarement à des sujets qui peuvent servir à la conduite de la vie, cela leur semble trop commun ; ce qu'ils cherchent n'est pas d'être utile aux autres ni à eux-mêmes, c'est seulement d'être estimés savants : ils n'apportent point de raisons des choses qu'ils avancent, ou ce sont des raisons mystérieuses et incompréhensibles que ni eux ni personne ne conçoit avec évidence ; ils n'ont point de raisons claires ; mais s'ils en avaient, ils ne les diraient pas. Ces raisons ne surprennent point l'esprit, elles semblent trop simples et trop communes, tout le monde en est capable. Ils apportent plutôt des autorités pour prouver, ou pour faire semblant de prouver leurs pensées, car souvent les autorités dont ils se servent ne prouvent rien par le sens qu'elles contiennent ; elles ne prouvent que parce que c'est du grec ou de l'arabe. Mais il est peut-être à propos de parler de leurs citations, cela fera connaître en quelque manière la disposition de leur esprit.

Il est, ce me semble, évident qu'il n'y a que la fausse érudition et l'esprit de polymathie qui ait pu rendre les citations à la mode comme elles ont été jusqu'ici, et comme elles sont encore maintenant chez quelques

savants ; car il n'est pas fort difficile de trouver des auteurs qui citent à tous moments de grands passages sans aucune raison de citer, soit parce que les choses qu'ils avancent sont si claires que personne n'en doute, soit parce qu'elles sont si cachées que l'autorité de leurs auteurs ne les peut pas prouver, puisqu'ils n'en pouvaient rien savoir, soit enfin parce que les citations qu'ils apportent ne peuvent servir d'aucun ornement à ce qu'ils disent.

Il est contraire au sens commun d'apporter un grand passage grec pour prouver que l'air est transparent, parce que c'est une chose connue à tout le monde ; de se servir de l'autorité d'Aristote pour nous faire croire qu'il y a des intelligences qui remuent les cieux, parce qu'il est évident qu'Aristote n'en pouvait rien savoir ; et enfin de mêler des langues étrangères, des proverbes arabes et persans dans des livres français ou latins faits pour tout le monde, parce que ces citations n'y peuvent servir d'ornement, ou bien ce sont des ornements bizarres qui choquent un très-grand nombre de personnes et qui n'en peuvent satisfaire que très-peu.

Cependant la plupart de ceux qui veulent paraître savants se plaisent si fort dans ces sortes de citations qu'ils n'ont quelquefois point de honte d'en rapporter en des langues même qu'ils n'entendent point, et ils font de grands efforts pour coudre dans leurs livres un passage arabe qu'ils ne savent quelquefois pas lire; ainsi ils s'embarrassent fort de venir à bout d'une chose contraire au bon sens, mais qui contente leur vanité et qui les fait estimer des sots.

Ils ont encore un autre défaut fort considérable, c'est qu'ils se soucient fort peu de paraître avoir lu avec choix et discernement; ils veulent seulement paraître avoir beaucoup lu, et principalement des livres obscurs, afin qu'on les croie plus savants; des livres rares et

chers, afin qu'on s'imagine que rien ne leur manque; des livres méchants et impies que les honnêtes gens n'osent lire, à peu près par le même esprit que des gens se vantent d'avoir fait des crimes que les autres n'osent faire. Ainsi ils vous citeront plutôt des livres fort chers, fort rares, fort anciens et fort obscurs, que non pas d'autres livres plus communs et plus intelligibles; des livres d'astrologie, de cabale et de magie, que de bons livres, comme s'ils ne voyaient pas que la lecture étant la même chose que la conversation ils doivent souhaiter de paraître avoir recherché avec soin la lecture des bons livres et de ceux qui sont le plus intelligibles, et non pas la lecture de ceux qui sont méchants et obscurs.

Car de même que c'est un renversement d'esprit que de rechercher la conversation ordinaire des gens que l'on n'entend point sans interprète, lorsqu'on peut savoir d'une autre manière les choses qu'ils nous apprennent; ainsi il est ridicule de ne lire que des livres qu'on ne peut entendre sans dictionnaire, lorsqu'on peut apprendre ces mêmes choses dans ceux qui nous sont plus intelligibles; et comme c'est une marque de déréglement que d'affecter la compagnie et la conversation des impies, c'est aussi le caractère d'un cœur corrompu que de se plaire dans la lecture des méchants livres. Mais c'est un orgueil extravagant que de vouloir paraître avoir lu ceux-là même qu'on n'a pas lus, ce qui arrive toutefois assez souvent, car il y a des personnes de trente ans qui vous citent dans leurs ouvrages plus de méchants livres qu'ils n'en pourraient avoir lu en plusieurs siècles, et cependant ils veulent persuader aux autres qu'ils les ont lus fort exactement; mais la plupart des livres de certains savants ne sont fabriqués qu'à coups de dictionnaires, et ils n'ont guère lu que les tables des livres qu'ils citent, ou quelques lieux communs ramassés de différents auteurs.

On n'oserait entrer davantage dans le détail de ces choses ni en donner des exemples, de peur de choquer des personnes aussi fières et aussi bilieuses que le sont ces faux savants, car on ne prend pas plaisir à se faire injurier en grec et en arabe. Outre qu'il n'est pas nécessaire pour rendre ce que je dis plus sensible d'en donner des preuves particulières, l'esprit de l'homme étant assez porté à trouver à redire à la conduite des autres et à faire application de ce que l'on vient de dire, qu'ils se repaissent cependant puisqu'ils le veulent de ce vain fantôme de grandeur, et qu'ils se donnent les uns aux autres les applaudissements que nous leur refusons, c'est peut-être les avoir déjà trop inquiétés dans une jouissance qui leur semble si douce et si agréable.

CHAPITRE IX

Comment l'inclination que l'on a pour les dignités et les richesses porte à l'erreur.

Les dignités et les richesses aussi bien que la vertu et les sciences dont nous venons de parler, sont les principales choses qui nous élèvent au-dessus des autres hommes, car il semble que notre être s'agrandisse et devienne comme indépendant par la possession de ces avantages, de sorte que l'amour que nous nous portons à nous-mêmes se répandant naturellement jusqu'aux dignités et aux richesses, on peut dire qu'il n'y a personne qui n'ait pour elles quelque inclination petite ou grande. Expliquons en peu de mots comment ces inclinations nous empêchent de trouver la vérité et nous engagent dans le mensonge et dans l'erreur.

Nous avons montré en plusieurs endroits qu'il faut beaucoup de temps et de peine, d'assiduité et de contention d'esprit pour pénétrer des vérités composées, environnées de difficultés, et qui dépendent de beaucoup de principes : de là il est facile de juger que les personnes publiques qui sont dans de grands emplois, qui ont de grands biens à gouverner et de grandes affaires à conduire, et qui désirent ardemment les dignités et les richesses, ne sont guère propres à la recherche de ces vérités, et qu'ils tombent souvent dans

l'erreur à l'égard de toutes les choses qu'il est difficile de savoir lorsqu'ils en veulent juger.

1° Parce qu'ils ont fort peu de temps à employer à la recherche de la vérité.

2° Parce qu'ordinairement ils ne se plaisent guère dans cette recherche.

3° Parce qu'ils sont très-peu capables d'attention, à cause que la capacité de leur esprit est partagée par le grand nombre des idées des choses qu'ils souhaitent, et auxquelles ils sont occupés même malgré eux.

4° Parce qu'ils s'imaginent tout savoir et qu'ils ont de la peine à croire que des gens qui leur sont inférieurs aient plus de raison qu'eux; car s'ils souffrent bien qu'ils leur apprennent quelques faits, ils ne souffrent pas volontiers qu'ils les instruisent des vérités solides et nécessaires, ils s'emportent lorsqu'on les contredit et qu'on les détrompe.

5° Parce qu'on a de coutume de leur applaudir en toutes leurs imaginations, quelque fausses et éloignées du sens commun qu'elles puissent être, et de railler ceux qui ne sont pas de leur sentiment, quoiqu'ils ne défendent que des vérités incontestables. C'est à cause des lâches flatteries de ceux qui les approchent qu'ils se confirment dans leurs erreurs et dans la fausse estime qu'ils ont d'eux-mêmes, et qu'ils se mettent en possession de juger cavalièrement de toutes choses.

6° Parce qu'ils ne s'arrêtent guère qu'aux notions sensibles, qui sont plus propres pour les conversations ordinaires et pour se conserver l'estime des hommes, que les idées pures et abstraites de l'esprit, qui servent à découvrir la vérité.

7° Parce que ceux qui aspirent à quelque dignité tâchent autant qu'ils peuvent de s'accommoder à la portée des autres, à cause qu'il n'y a rien qui excite si fort l'envie et l'aversion des hommes que de paraître avoir

des sentiments peu communs. Il est rare que ceux qui ont l'esprit et le cœur occupé de la pensée et du désir de faire fortune, puissent découvrir des vérités cachées; mais lorsqu'ils en découvrent, ils les abandonnent souvent par intérêt et parce que la défense de ces vérités ne s'accorde pas avec leur ambition. Il faut souvent consentir à l'injustice pour devenir magistrat; une piété solide et peu commune éloigne souvent des bénéfices, et l'amour généreux de la vérité fait très-souvent perdre les chaires où l'on ne doit enseigner que la vérité.

Toutes ces raisons jointes ensemble font que les hommes qui sont beaucoup élevés au-dessus des autres par leurs dignités, leur noblesse et leurs richesses, ou qui ne pensent qu'à s'élever et à faire quelque fortune, sont extrêmement sujets à l'erreur et très-peu capables des vérités un peu cachées. Car entre les choses qui sont nécessaires pour éviter l'erreur dans les questions un peu difficiles, il y en a deux principales qui ne se rencontrent pas ordinairement dans les personnes dont nous parlons, savoir : l'attention de l'esprit, pour bien pénétrer le fond des choses; et la retenue, pour n'en pas juger avec trop de précipitation. Ceux-là même qui sont choisis pour enseigner les autres, et qui ne doivent point avoir d'autre but que de se rendre habiles pour instruire ceux qui sont commis à leurs soins, deviennent d'ordinaire sujets à l'erreur aussitôt qu'ils deviennent personnes publiques; soit parce qu'ayant très-peu de temps à eux, ils sont incapables d'attention et de s'appliquer aux choses qui en demandent beaucoup; soit parce que, souhaitant étrangement de paraître savants, ils décident hardiment de toutes choses sans aucune retenue, et ne souffrent qu'avec peine qu'on leur résiste et qu'on les instruise.

CHAPITRE X

De l'amour du plaisir par rapport à la morale. — I. Il faut fuir le plaisir, quoiqu'il rende heureux. — II. Il ne doit point nous porter à l'amour des biens sensibles.

Nous venons de parler dans les trois chapitres précédents de l'inclination que nous avons pour la conservation de notre être, et comment elle est cause que nous tombons dans plusieurs erreurs. Nous parlerons présentement de celle que nous avons pour le bien-être, c'est-à-dire pour les plaisirs et pour toutes les choses qui nous rendent plus heureux et plus contents, ou que nous croyons capables de cela ; et nous tâcherons de découvrir les erreurs qui naissent de cette inclination.

Il y a des philosophes qui tâchent de persuader aux hommes, que le plaisir n'est point un bien, et que la douleur n'est point un mal; qu'on peut être heureux au milieu des douleurs les plus violentes, et qu'on peut être malheureux au milieu des plus grands plaisirs. Comme ces philosophes sont fort pathétiques et fort imaginatifs, ils enlèvent bientôt les esprits faibles et qui se laissent aller à l'impression que ceux qui leur parlent produisent en eux; car les stoïques sont un peu visionnaires, et les visionnaires sont véhéments ; ainsi ils impriment facilement dans les autres les faux sentiments dont ils sont prévenus. Mais comme il n'y

a point de conviction contre l'expérience et contre notre sentiment intérieur, toutes ces raisons pompeuses et magnifiques, qui étourdissent et éblouissent l'imagination des hommes, s'évanouissent avec tout leur éclat aussitôt que l'âme est touchée de quelque plaisir ou de quelque douleur sensible ; et ceux qui ont mis toute leur confiance dans cette fausse persuasion de leur esprit se trouvent sans sagesse et sans force à la moindre attaque du vice; ils sentent qu'ils ont été trompés et qu'ils sont vaincus.

I. Si les philosophes ne peuvent donner à leurs disciples la force de vaincre leurs passions, du moins ne doivent-ils pas les séduire ni leur persuader qu'ils n'ont point d'ennemis à combattre. Il faut dire les choses comme elles sont : le plaisir est toujours un bien, et la douleur toujours un mal ; mais il n'est pas toujours avantageux de jouir du plaisir, et il est quelquefois avantageux de souffrir la douleur.

Mais pour faire bien comprendre ce que je veux dire, il faut savoir :

1° Qu'il n'y a que Dieu qui soit assez puissant pour agir en nous, et pour nous faire sentir le plaisir et la douleur : car il est évident à tout homme qui consulte sa raison, et qui méprise les rapports de ses sens, que ce ne sont point les objets que nous sentons qui agissent effectivement en nous, puisque le corps ne peut agir sur l'esprit ; et que ce n'est point non plus notre âme qui cause en elle-même son plaisir et sa douleur à leur occasion, car s'il dépendait de l'âme de sentir la douleur, elle n'en souffrirait jamais ;

2° Qu'on ne doit donner ordinairement quelque bien que pour faire faire quelque bonne action ou pour la récompenser ; et qu'on ne doit ordinairement faire souffrir quelque mal que pour détourner d'une méchante action ou pour la punir : et qu'ainsi Dieu agis-

sant toujours avec ordre, et selon les règles de la justice, tout plaisir dans son institution nous porte à quelque bonne action ou nous en récompense ; et toute douleur nous détourne de quelque action mauvaise ou nous en punit ;

3° Qu'il y a des actions qui sont bonnes en un sens et mauvaises en un autre. C'est, par exemple, une mauvaise action que de s'exposer à la mort, lorsque Dieu le défend; mais c'est aussi une bonne action que de s'y exposer lorsque Dieu le commande. Car toutes nos actions ne sont bonnes ou mauvaises que parce que Dieu les a commandées ou les a défendues, ou par la loi éternelle, que tout homme raisonnable peut consulter en rentrant en lui-même ; ou par la loi écrite, exposée aux sens de l'homme sensible et charnel, qui depuis le péché n'est pas toujours en état de consulter la raison.

Je dis donc que le plaisir est toujours bon, mais qu'il n'est pas toujours avantageux de le goûter.

1° Parce qu'au lieu de nous attacher à celui qui seul est capable de le causer, il nous en détache pour nous unir à ce qui semble faussement le causer; il nous détache de Dieu pour nous unir à une vile créature. Il est toujours avantageux de goûter le plaisir qui se rapporte à la vraie cause et qui en est la perception. Car comme on ne peut aimer que ce qu'on aperçoit, ce plaisir ne peut exciter qu'un amour juste, que l'amour de la cause véritable du bonheur. Mais il est du moins fort dangereux de goûter les plaisirs qui se rapportent aux objets sensibles, et qui en sont la perception ; parce que ces plaisirs nous portent à aimer ce qui n'est point cause de notre bonheur actuel. Car encore que ceux qui sont éclairés de la véritable philosophie pensent quelquefois que le plaisir n'est point causé par les objets de dehors, et que cela puisse en quelque manière les porter à reconnaître et à aimer Dieu en toutes cho-

ses; néanmoins depuis le péché la raison de l'homme est si faible, et ses sens et son imagination ont tant de pouvoir sur son esprit, qu'ils corrompent bientôt son cœur, lorsqu'on ne se prive pas, selon le conseil de l'Évangile, de toutes les choses qui ne portent point à Dieu par elles-mêmes; car la meilleure philosophie ne saurait guérir l'esprit ni résister aux désordres de la volupté.

2° Parce que, le plaisir étant une récompense, c'est faire une injustice que de produire dans son corps des mouvements qui obligent Dieu, en conséquence de sa première volonté ou des lois générales de la nature, à nous faire sentir du plaisir lorsque nous n'en méritons pas; soit parce que l'action que nous faisons est inutile ou criminelle; soit parce qu'étant pleins de péchés, nous ne devons point lui demander de récompense. L'homme avant son péché pouvait, avec justice, goûter les plaisirs sensibles dans ses actions réglées; mais depuis le péché il n'y a plus de plaisirs sensibles entièrement innocents, ou qui ne soient capables de nous blesser lorsque nous les goûtons, car souvent il suffit de les goûter pour en devenir esclave.

3° Parce que, Dieu étant juste, il ne se peut faire qu'il ne punisse un jour la violence qu'on lui fait, lorsqu'on l'oblige de récompenser par le plaisir des actions criminelles que l'on commet contre lui. Lorsque notre âme ne sera plus unie à notre corps, Dieu n'aura plus l'obligation qu'il s'est imposée de nous donner les sentiments qui doivent répondre aux traces du cerveau, et il aura toujours l'obligation de satisfaire à sa justice; ainsi ce sera le temps de sa vengeance et de sa colère. Alors, sans changer l'ordre de la nature, et demeurant toujours immuable dans sa première volonté, il punira par des douleurs qui ne finiront jamais les injustes plaisirs des voluptueux.

4° Parce que la certitude que l'on a dès cette vie qu'il faut que cette justice se fasse, agite l'esprit de mortelles inquiétudes, et le jette dans une espèce de désespoir qui rend les voluptueux misérables au milieu même des plus grands plaisirs.

5° Parce qu'il y a presque toujours des remords fâcheux qui accompagnent les plaisirs les plus innocents, à cause que nous sommes assez convaincus que nous n'en méritons point ; et ces remords nous privent d'une certaine joie intérieure que l'on trouve même dans la douleur de la pénitence.

Ainsi, quoique le plaisir soit un bien, il faut tomber d'accord qu'il n'est pas toujours avantageux de le goûter, par toutes ces raisons; et par d'autres semblables qu'il est très-utile de savoir, et qu'il est très-facile de déduire de celles-ci, il est presque toujours très-avantageux de souffrir la douleur, quoiqu'elle soit effectivement un mal.

Néanmoins tout plaisir est un bien, et rend actuellement heureux celui qui le goûte, dans l'instant qu'il le goûte et autant qu'il le goûte ; et toute douleur est un mal et rend actuellement malheureux celui qui la souffre, dans l'instant qu'il la souffre et autant qu'il la souffre. On peut dire que les justes et les saints sont en cette vie les plus malheureux de tous les hommes, et les plus dignes de compassion. *Si in vita tantum in Christo speramus, miserabiliores sumus omnibus hominibus* [1], dit saint Paul. Car ceux qui pleurent et qui souffrent persécution pour la justice, ne sont point heureux parce qu'ils souffrent pour la justice, mais parce que le royaume du ciel est à eux, et qu'une grande récompense leur est réservée dans le ciel, c'est-à-dire parce qu'ils seront quelque jour heureux. Ceux qui

[1] Aux *Cor.*

souffrent persécution pour la justice sont en cela justes, vertueux et parfaits, parce qu'ils sont dans l'ordre de Dieu, et que la perfection consiste à le suivre; mais ils ne sont pas heureux à cause qu'ils souffrent. Un jour ils ne souffriront plus, et alors ils seront heureux aussi bien que justes et parfaits.

Cependant je ne nie pas que dès cette vie les justes ne soient heureux en quelque manière par la force de leur espérance et de leur foi, qui rendent ces biens futurs comme présents à leur esprit. Car il est certain que lorsque l'espérance de quelque bien est forte et vive, elle l'approche de l'esprit et le lui fait goûter; ainsi elle le rend en quelque manière heureux, puisque c'est le goût du bien, la possession du bien, le plaisir qui nous rend heureux.

Il ne faut donc pas dire aux hommes que les plaisirs sensibles ne sont point bons et qu'ils ne rendent point plus heureux ceux qui en jouissent; puisque cela n'est pas vrai, et que dans le temps de la tentation ils le reconnaissent à leur malheur. Il leur faut dire que, bien que ces plaisirs soient bons en eux-mêmes et capables de les rendre en quelque manière heureux, ils doivent néanmoins les éviter pour des raisons semblables à celles que j'ai apportées; mais qu'ils ne les peuvent point éviter par leurs propres forces, parce qu'ils désirent d'être heureux par une inclination qu'ils ne peuvent vaincre, et que ces plaisirs passagers qu'ils doivent éviter la contentent en quelque manière, et qu'ainsi ils sont dans une misérable nécessité de se perdre, s'ils ne sont secourus par la délectation de la grâce qui contrebalance l'effort continuel des plaisirs sensibles. Il leur faut dire ces choses, afin qu'ils connaissent distinctement leur faiblesse et le besoin qu'ils ont d'un libérateur.

Il faut parler aux hommes comme Jésus-Christ leur

a parlé, et non pas comme les stoïciens, qui ne connaissaient ni la nature, ni la maladie de l'esprit humain. Il leur faut dire sans cesse qu'il faut en un sens se haïr et se mépriser soi-même, et qu'il ne faut point chercher ici-bas d'établissement et de bonheur; qu'il faut tous les jours porter sa croix ou l'instrument de son supplice, et perdre présentement sa vie pour la conserver éternellement. Enfin il leur faut montrer qu'ils sont obligés de faire tout le contraire de ce qu'ils désirent, afin qu'ils sentent leur impuissance pour le bien. Car les hommes veulent invinciblement être heureux, et l'on ne peut être actuellement heureux si l'on ne fait ce qu'on veut. Peut-être que, sentant leurs maux présents, et connaissant leurs maux futurs, ils s'humilieront sur la terre. Peut-être qu'ils crieront vers le ciel, qu'ils chercheront un médiateur, qu'ils craindront les objets sensibles, et qu'ils auront une horreur salutaire pour tout ce qui flatte les sens et la concupiscence. Peut-être qu'ils entreront ainsi dans cet esprit de prière et de pénitence si nécessaire pour obtenir la grâce, sans laquelle il n'y a point de force, point de santé, point de salut à espérer.

II. Nous sommes intérieurement convaincus que le plaisir est bon; et cette conviction intérieure n'est point fausse, car le plaisir est effectivement bon. Nous sommes naturellement convaincus que le plaisir est le caractère du bien, et cette conviction naturelle est certainement vraie, car ce qui cause le plaisir est certainement très-bon et très-aimable. Mais nous ne sommes pas convaincus que les objets sensibles ni que notre âme même soient capables de produire en nous du plaisir; car il n'y a aucune raison de le croire, et il y en a mille pour ne le pas croire. Ainsi les objets sensibles ne sont point bons, ils ne sont point aimables. S'ils sont utiles à la conservation de la vie, nous en devons

user; mais comme ils ne sont pas capables d'agir en nous, nous ne les devons point aimer. L'âme ne doit aimer que ce qui lui est bon, que ce qui est capable de la rendre plus heureuse et plus parfaite. Elle ne doit donc aimer que ce qui est au-dessus d'elle, car il est évident qu'elle ne peut recevoir sa perfection que de ce qui est au-dessus d'elle.

Mais parce que nous jugeons qu'une chose est cause de quelque effet lorsqu'elle l'accompagne toujours, nous nous imaginons que ce sont les objets sensibles qui agissent en nous, à cause qu'à leur approche nous avons de nouveaux sentiments, et que nous ne voyons point celui qui les cause véritablement en nous. Nous goûtons d'un fruit et en même temps nous sentons de la douceur; nous attribuons donc cette douceur à ce fruit; nous jugeons qu'il la cause et même qu'il la contient. Nous ne voyons point Dieu comme nous voyons et comme nous touchons ce fruit; nous ne pensons pas même à lui, ni peut-être à nous. Ainsi nous ne jugeons pas que Dieu soit la véritable cause de cette douceur, ni que cette douceur soit une modification de notre âme; nous attribuons et la cause et l'effet à ce fruit que nous mangeons.

Ce que j'ai dit des sentiments qui ont rapport au corps se doit aussi entendre de ceux qui n'y ont point de rapport, comme sont ceux qui se rencontrent dans les pures intelligences.

Un esprit se considère soi-même, il voit que rien ne manque à son bonheur et à sa perfection, ou bien il voit qu'il ne possède pas ce qu'il souhaite. A la vue de son bonheur il sent de la joie, à la vue de son malheur il sent de la tristesse. Il s'imagine aussitôt que c'est la vue de son bonheur qui produit en lui-même ce sentiment de joie, parce que ce sentiment accompagne toujours cette vue. Il s'imagine aussi que c'est la vue de

son malheur qui produit en lui-même ce sentiment de tristesse, parce que ce sentiment suit cette vue. La véritable cause de ces sentiments, qui est Dieu seul, ne lui paraît pas; il ne pense pas même à Dieu, car Dieu agit en nous sans que nous le sachions.

Dieu nous récompense d'un sentiment de joie lorsque nous connaissons que nous sommes dans l'état où nous devons être, afin que nous y demeurions, que notre inquiétude cesse, et que nous goûtions pleinement notre bonheur sans laisser remplir la capacité de notre esprit d'aucune autre chose. Mais il produit en nous un sentiment de tristesse lorsque nous connaissons que nous ne sommes pas dans l'état où nous devons être, afin que nous n'y demeurions pas, et que nous cherchions avec inquiétude la perfection qui nous manque. Car Dieu nous pousse sans cesse vers le bien, lorsque nous connaissons que nous ne le possédons pas; et il nous y arrête fortement lorsque nous voyons que nous le possédons pleinement. Ainsi il me semble évident que les sentiments de joie ou de tristesse intellectuelle, aussi bien que les sentiments de joie et de tristesse sensible, ne sont point des productions volontaires de l'esprit.

Nous devons donc reconnaître sans cesse par la raison, cette main invisible qui nous comble de biens, et qui se cache à notre esprit sous les apparences sensibles. Nous devons l'adorer; nous devons l'aimer; mais nous devons aussi la craindre, puisque, si elle nous comble de plaisirs, elle peut aussi nous accabler de douleurs. Nous devons l'aimer par un amour de choix, par un amour éclairé, par un amour digne de Dieu et digne de nous. Notre amour est digne de Dieu, lorsque nous l'aimons par la connaissance que nous avons qu'il est aimable; et cet amour est digne de nous, parce qu'étant raisonnables, nous devons aimer ce que

la raison nous fait connaître digne de notre amour. Mais nous aimons les choses sensibles par un amour indigne de nous et dont aussi elles sont indignes; car étant raisonnables nous les aimons sans raison de les aimer, puisque nous ne connaissons point clairement qu'elles soient aimables, et que nous savons au contraire qu'elles ne le sont pas. Mais le plaisir nous séduit et nous les fait aimer, l'amour aveugle et déréglé du plaisir étant la véritable cause des faux jugements des hommes dans les sujets de morale.

CHAPITRE XI

De l'amour du plaisir par rapport aux sciences spéculatives. — I. Comment il nous empêche de découvrir la vérité. — II. Quelques exemples.

L'inclination que nous avons pour les plaisirs sensibles étant mal réglée, n'est pas seulement l'origine des erreurs dangereuses où nous tombons dans les sujets de morale et la cause générale du déréglement de nos mœurs; elle est aussi une des principales causes du déréglement de notre esprit, et elle nous engage insensiblement dans des erreurs très-grossières mais moins dangereuses sur des sujets purement spéculatifs; parce que cette inclination nous empêche d'apporter aux choses qui ne nous touchent pas, assez d'attention pour les comprendre et pour en bien juger.

On a déjà parlé en plusieurs endroits de la difficulté que les hommes trouvent à s'appliquer à des sujets un peu abstraits, parce que la matière dont on traitait alors le demandait ainsi. On en a parlé vers la fin du premier livre, en montrant que les idées sensibles touchant plus l'âme que les idées pures de l'esprit, elle s'appliquait souvent davantage aux manières qu'aux choses mêmes. On en a parlé dans le second, parce que, traitant de la délicatesse des fibres du cerveau, on y faisait voir d'où venait la mollesse de certains esprits efféminés. Enfin on en a parlé dans le troisième, en parlant de l'attention de l'esprit, lorsqu'il a fallu

montrer que notre âme n'était guère attentive aux choses purement spéculatives, mais beaucoup plus à celles qui la touchent et qui lui font sentir du plaisir ou de la douleur.

Nos erreurs ont presque toujours plusieurs causes, qui contribuent toutes à leur naissance ; de sorte qu'il ne faut pas s'imaginer que ce soit faute d'ordre que l'on répète quelquefois presque les mêmes choses, et que l'on donne plusieurs causes des mêmes erreurs ; c'est qu'en effet il y en a plusieurs. Je ne parle pas des causes réelles, car nous avons dit souvent qu'il n'y en avait point d'autre réelle et véritable que le mauvais usage de notre liberté, de laquelle nous n'usons pas bien en cela seul que nous n'en usons pas toujours autant que nous le pouvons, ainsi que nous avons expliqué dès le commencement de cet ouvrage [1].

On ne doit donc pas trouver à redire si, pour faire pleinement concevoir comment par exemple les manières sensibles dont on couvre les choses nous surprennent et nous font tomber dans l'erreur, on a été obligé de dire par avance dans les autres livres que nous avions inclination pour les plaisirs, ce qu'il semble qu'on devait remettre à celui-ci, qui traite des inclinations naturelles; et ainsi de quelques autres choses dans d'autres endroits. Tout le mal qui en arrivera, c'est que l'on n'aura pas besoin de dire ici beaucoup de choses que l'on serait obligé d'expliquer si on ne l'avait pas fait ailleurs.

Tout ce qui est dans l'homme est si fort dépendant l'un de l'autre, qu'on se trouve souvent comme accablé sous le nombre des choses qu'il faut dire dans le même temps pour expliquer à fond ce que l'on conçoit. On se trouve quelquefois obligé de ne point séparer les choses qui sont jointes par la nature les unes avec les

[1] Ch. II.

autres, et d'aller contre l'ordre qu'on s'est prescrit, lorsque cet ordre n'apporte que de la confusion, comme il arrive nécessairement en quelques rencontres. Cependant avec tout cela il n'est jamais possible de faire sentir aux autres tout ce qu'on pense. Ce que l'on doit prétendre pour l'ordinaire, c'est de mettre les lecteurs en état de découvrir tout seuls, avec plaisir et facilité, ce que l'on a découvert soi-même avec beaucoup de peine et de fatigue. Et parce qu'on ne peut rien découvrir sans attention, l'on doit principalement s'étudier aux moyens de rendre les autres attentifs. C'est ce qu'on a tâché de faire, quoique l'on reconnaisse l'avoir assez mal exécuté; et l'on avoue sa faute d'autant plus volontiers, que l'aveu qu'on en fait doit exciter ceux qui liront ceci à se rendre attentifs par eux-mêmes pour y remédier, et pour pénétrer à fond des sujets qui méritent sans doute d'être pénétrés.

Les erreurs où nous jette l'inclination que nous avons pour les plaisirs, et généralement pour tout ce qui nous touche, sont infinies; parce que cette inclination dissipe la vue de l'esprit, qu'elle l'applique sans cesse aux idées confuses des sens et de l'imagination, et qu'elle nous porte à juger de toutes choses avec précipitation par le seul rapport qu'elles ont avec nous.

I. On ne voit la vérité que lorsque l'on voit les choses comme elles sont, et on ne les voit jamais comme elles sont, si on ne les voit dans celui qui les renferme d'une manière intelligible. Lorsque nous voyons les choses en nous, nous ne les voyons que d'une manière fort imparfaite; ou plutôt nous ne voyons que nos sentiments, et non pas les choses que nous souhaitons de voir et que nous croyons faussement que nous voyons.

Pour voir les choses comme elles sont en elles-mêmes, il faut de l'application, parce que présentement on ne s'unit pas à Dieu sans peine et sans effort.

Mais pour voir les choses en nous, il ne faut aucune application de notre part; parce que nous sentons même malgré nous ce qui nous touche. Nous ne trouvons point naturellement de plaisir prévenant dans l'union que nous avons avec Dieu, les idées pures des choses ne nous touchent point. Ainsi l'inclination que nous avons pour le plaisir ne nous applique et ne nous unit point à Dieu; au contraire, elle nous en détache et nous en éloigne sans cesse. Car cette inclination nous porte continuellement à considérer les choses par leurs idées sensibles, à cause que ces idées fausses et impures nous touchent. L'amour du plaisir, et la jouissance actuelle du plaisir qui en réveille et qui en fortifie l'amour, nous éloigne donc sans cesse de la vérité, pour nous jeter dans l'erreur.

Ainsi ceux qui veulent s'approcher de la vérité pour être éclairés de sa lumière doivent commencer par la privation du plaisir. Ils doivent éviter avec soin tout ce qui touche et tout ce qui partage agréablement l'esprit; car il faut que les sens et les passions se taisent, si l'on veut entendre la parole de la vérité, l'éloignement du monde et le mépris de toutes les choses sensibles étant nécessaires, aussi bien pour la perfection de l'esprit que pour la conversion du cœur.

Lorsque nos plaisirs sont grands, lorsque nos sentiments sont vifs, nous ne sommes pas capables des vérités les plus simples, et nous ne demeurons pas même d'accord des notions communes, si elles ne renferment quelque chose de sensible. Lorsque nos plaisirs ou nos autres sentiments sont modérés, nous pouvons connaître quelques vérités simples et faciles : mais s'il se pouvait faire que nous fussions entièrement délivrés des plaisirs et des sentiments, nous serions capables de découvrir avec facilité les vérités les plus abstraites et les plus difficiles que l'on sache. Car à proportion

que nous nous éloignons de ce qui n'est point Dieu, nous nous approchons de Dieu même; nous évitons l'erreur et nous découvrons la vérité. Mais depuis le péché, depuis l'amour déréglé du plaisir prévenant, dominant et victorieux, l'esprit est devenu si faible qu'il ne peut rien pénétrer, et si matériel et dépendant de ses sens, qu'il ne peut trouver de prise à ce qui n'a point de corps, se rendre attentif aux vérités abstraites et qui ne le touchent pas. Ce n'est même qu'avec peine qu'il aperçoit les notions communes; et souvent il juge, faute d'attention, qu'elles sont fausses ou obscures. Il ne peut discerner la vérité des choses d'avec leur utilité, le rapport qu'elles ont entre elles d'avec le rapport qu'elles ont avec lui; et il croit souvent que celles-là sont les plus vraies, qui lui sont les plus utiles, les plus agréables, et qui le touchent le plus. Enfin cette inclination infecte et trouble toutes les perceptions que nous avons des objets, et par conséquent tous les jugements que nous en faisons : voici quelques exemples.

II. C'est une notion commune que la vertu est plus estimable que le vice, qu'il vaut mieux être sobre et chaste qu'intempérant et voluptueux. Mais l'inclination pour le plaisir brouille si fort cette idée en de certaines occasions, qu'on ne la fait plus qu'entrevoir, et qu'on ne peut en tirer les conséquences qui sont nécessaires pour la conduite de la vie. L'âme s'occupe si fort des plaisirs qu'elle espère, qu'elle les suppose innocents et qu'elle ne cherche que les moyens de les goûter.

Tout le monde sait bien qu'il vaut mieux être juste que d'être riche, que la justice rend un homme plus grand que la possession des plus superbes bâtiments, qui souvent ne montrent pas tant la grandeur de celui qui les a fait bâtir que la grandeur de ses injustices et de ses crimes. Mais le plaisir que des gens de néant

reçoivent dans la vaine ostentation de leur fausse grandeur, remplit suffisamment la petite capacité de leur esprit pour leur cacher et leur obscurcir une vérité si évidente. Ils s'imaginent sottement qu'ils sont de grands hommes, parce qu'ils ont de grandes maisons.

L'analyse ou l'algèbre spécieuse est assurément la plus belle, je veux dire la plus féconde et la plus certaine de toutes les sciences. Sans elle l'esprit n'a ni pénétration ni étendue ; et avec elle il est capable de savoir presque tout ce qui se peut savoir avec certitude et avec évidence. Tout imparfaite qu'ait été cette science, elle a rendu célèbres tous ceux qui en ont été instruits, et qui ont su en faire usage ; ils ont découvert par son moyen des vérités qui paraissaient comme incompréhensibles aux autres hommes. Elle est si proportionnée à l'esprit humain que, sans partager sa capacité à des choses inutiles pour ce qu'on recherche, elle le conduit infailliblement à son but. En un mot, c'est une science universelle et comme la clef de toutes les autres sciences. Cependant quelque estimable qu'elle soit en elle-même, elle n'a rien d'éclatant ni de charmant pour la plupart des hommes, par cette seule raison qu'elle n'a rien de sensible. Elle a été tout à fait dans l'oubli durant plusieurs siècles. Il y a encore bien des gens qui n'en connaissent pas même le nom; et de mille personnes à peine y en a-t-il un ou deux qui en sachent quelque chose. Les plus savants qui l'ont renouvelée en nos jours ne l'ont point encore poussée fort avant, et ne l'ont point traitée avec l'ordre et la netteté qu'elle mérite. Étant hommes, comme les autres, ils se sont enfin dégoûtés de ces vérités pures que le plaisir sensible n'accompagne pas, et l'inquiétude de leur volonté corrompue par le péché, la légèreté de leur esprit qui dépend de l'agitation et de la

circulation du sang, ne leur a pas permis de se nourrir davantage de ces grandes, de ces vastes et de ces fécondes vérités, qui sont les règles immuables et universelles de toutes les vérités passagères et particulières, qui se peuvent connaître avec exactitude.

La métaphysique de même est une science abstraite qui ne flatte point les sens, et à l'étude de laquelle l'âme n'est point sollicitée par quelque plaisir prévenant; c'est aussi par la même raison que cette science est fort négligée, et que l'on trouve souvent des personnes assez stupides pour nier hardiment des notions communes. Il y en a même qui nient que l'on puisse et que l'on doive assurer d'une chose ce qui est renfermé dans l'idée claire et distincte qu'on en a; que le néant n'a point de propriétés; qu'une chose ne peut être réduite à rien sans miracle; qu'aucun corps ne se peut mouvoir par ses propres forces; qu'un corps agité ne peut communiquer aux corps qu'il rencontre plus de mouvement qu'il en a, et d'autres choses semblables. Ils n'ont jamais considéré ces axiomes d'une vue assez fixe et assez nette, pour en découvrir clairement la vérité; et ils ont fait quelquefois des expériences qui les ont faussement convaincus que quelques-uns de ces axiomes n'étaient pas vrais. Ils ont vu qu'en certaines rencontres les corps qui se choquaient avaient plus de mouvement après qu'avant le choc, et que dans d'autres ils en avaient moins. Ils ont vu souvent que le simple attouchement de quelque corps visible a été subitement suivi de grands mouvements. Et cette vue sensible de quelques expériences dont ils ne voient point les raisons leur a fait conclure que les forces naturelles se pouvaient et augmenter et détruire. Ne devraient-ils pas considérer que les mouvements peuvent se répandre des corps visibles aux invisibles, lors-

que les corps mus se rencontrent; ou des corps invisibles aux visibles dans d'autres occasions? Lorsqu'un corps est suspendu à une corde, ce ne sont point les ciseaux avec lesquels on coupe la corde qui donnent le mouvement à ce corps, c'est une matière invisible. Lorsqu'on jette un charbon dans un tas de poudre à canon, ce n'est point le mouvement du charbon, mais une matière invisible qui sépare toutes les parties de cette poudre, et qui leur donne un mouvement capable de faire sauter une maison. Il y a mille manières inconnues par lesquelles la matière invisible communique son mouvement aux corps grossiers et visibles. Du moins n'est-il pas évident que cela ne se puisse faire, comme il est évident que la force mouvante des corps ne peut naturellement augmenter ni diminuer.

De même les hommes voient que le bois que l'on jette dans le feu cesse d'être ce qu'il est, et que toutes les qualités sensibles qu'ils y remarquent se dissipent : et de là ils s'imaginent avoir droit de conclure qu'il se peut faire qu'une chose rentre dans le néant dont elle est sortie. Ils cessent de voir le bois, et ne voient qu'un peu de cendres qui lui succèdent : et de là ils jugent que la plus grande partie du bois cesse d'être, comme si le bois ne pouvait pas être réduit en des parties qu'ils ne pussent voir. Du moins n'est-il pas aussi évident que cela ne se puisse faire qu'il est évident que la force qui donne l'être à toutes choses n'est pas sujette au changement, et que, par les forces ordinaires de la nature, ce qui est ne peut être réduit à rien, comme ce qui n'est point ne peut commencer d'être. Mais la plupart des hommes ne savent ce que c'est que de rentrer dans eux-mêmes pour y entendre la voix de la vérité, selon laquelle ils doivent juger de toutes choses. Ce sont leurs yeux qui règlent leurs décisions.

Ils jugent selon ce qu'ils sentent et non pas selon qu'ils conçoivent, car ils sentent avec plaisir et ils conçoivent avec peine.

Demandez à tout ce qu'il y a d'hommes au monde si l'on peut assurer, sans crainte de se tromper, que le tout est plus grand que sa partie; et je m'assure qu'il ne s'en trouvera pas un qui ne réponde d'abord ce qu'il faut répondre. Demandez-leur ensuite si l'on peut de même, sans crainte de se tromper, assurer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente, et vous verrez qu'il s'en trouvera peu qui l'accordent sans hésiter, qu'il y en aura quelques-uns qui le nieront, et que la plupart ne sauront que répondre. Cependant cet axiome métaphysique : que l'on peut assurer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente ou plutôt, que tout ce que l'on conçoit clairement est précisément tel que l'on le conçoit, est plus évident que l'axiome que le tout est plus grand que sa partie, parce que ce dernier axiome n'est pas tant un axiome qu'une conclusion à l'égard du premier. On peut prouver que le tout est plus grand que sa partie par ce premier axiome, mais ce premier ne se peut prouver par aucun autre : il est absolument le premier et le fondement de toutes les connaissances claires et évidentes. D'où vient donc que personne n'hésite sur la conclusion, et que bien des gens doutent du principe dont elle est tirée, si ce n'est que les idées de tout et de partie sont sensibles, et qu'on voit pour ainsi dire de ses yeux que le tout est plus grand que sa partie, mais qu'on ne voit pas avec les yeux la vérité du premier axiome de toutes les sciences?

Comme dans cet axiome il n'y a rien qui arrête et qui applique naturellement l'esprit, il faut vouloir le considérer, et même avec un peu de constance et de

fermeté, pour en reconnaître la vérité avec évidence ; il faut que la force de la volonté supplée à l'attrait sensible. Mais les hommes ne s'avisent pas de penser aux objets qui ne flattent point leurs sens ; ou, s'ils s'en avisent, ils ne font point d'effort pour cela.

Car pour continuer notre même exemple, ils pensent qu'il est évident que le tout est plus grand que sa partie, qu'une montagne de marbre est possible, et qu'une montagne sans vallée est impossible, et qu'il n'est pas également évident qu'il y a un Dieu. Néanmoins on peut dire que l'évidence est égale dans toutes ces propositions, puisqu'elles sont toutes également éloignées du premier principe.

Voici le premier principe. On doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente, on conçoit clairement qu'il y a plus de grandeur dans l'idée qu'on a du tout que dans l'idée qu'on a de sa partie; que l'existence possible est contenue dans l'idée d'une montagne de marbre; l'existence impossible dans l'idée d'une montagne sans vallée, et l'existence nécessaire dans l'idée qu'on a de Dieu, je veux dire de l'être infiniment parfait. Donc le tout est plus grand que sa partie : donc une montagne de marbre peut exister : donc une montagne sans vallée ne peut exister : donc Dieu ou l'être infiniment parfait existe nécessairement. Il est visible que ces conclusions sont également éloignées du premier principe de toutes les sciences; elles sont donc également évidentes en elles-mêmes. Il est donc aussi évident que Dieu existe qu'il est évident que le tout est plus grand que sa partie. Mais parce que les idées d'infini, de perfection, d'existence nécessaire, ne sont pas sensibles comme les idées de tout et de partie, on s'imagine qu'on ne conçoit pas ce qu'on ne sent pas; et quoique ces conclusions soient également évi-

dentes, elles ne sont pas toutefois également reçues.

Il y a des gens qui tâchent de persuader qu'ils n'ont point d'idée d'un être infiniment parfait. Mais je ne sais comment ils s'avisent de répondre positivement lorsqu'on leur demande si un être infiniment parfait est rond ou carré, ou quelque chose de semblable ; car ils devraient dire qu'ils n'en savent rien, s'il est vrai qu'ils n'en aient point d'idée.

Il y en a d'autres qui accordent que c'est bien raisonner que de conclure que Dieu n'est point un être impossible de ce qu'on voit que l'idée de Dieu n'enferme point de contradiction ou l'existence impossible; et ils ne veulent pas que l'on conclue de même que Dieu existe nécessairement de ce qu'on conçoit l'existence nécessaire dans l'idée qu'on a de lui.

Il y en a d'autres enfin qui prétendent que cette preuve de l'existence de Dieu, qui est de M. Descartes, est un pur sophisme ; et que l'argument ne conclut que supposé qu'il soit vrai que Dieu existe, comme si on ne le prouvait pas. Voici la preuve. On doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente. C'est là le principe général de toutes les sciences. L'existence nécessaire est renfermée dans l'idée qui représente un être infiniment parfait. Ils l'accordent. Et par conséquent on doit dire que l'être infiniment parfait existe. Oui, disent-ils, supposé qu'il existe.

Mais faisons une réponse pareille à un argument pareil, afin qu'on juge de la solidité de leur réponse. Voici l'argument pareil. On doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente : c'est le principe. On conçoit clairement quatre angles renfermés dans l'idée qui représente un carré, ou bien on conçoit clairement que l'existence possible est renfermée dans l'idée d'une

tour de marbre; donc un carré a quatre angles; donc une tour de marbre est possible. Je dis que ces conclusions sont vraies, supposé que le carré ait quatre angles, et que la tour de marbre soit possible; de même qu'ils répondent que Dieu existe, supposé qu'il existe : c'est à-dire, en un mot, que les conclusions de ces démonstrations sont vraies, supposé qu'elles soient vraies.

J'avoue que si je faisais un tel argument : On doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente, on conçoit clairement l'existence nécessaire renfermée dans l'idée d'un corps infiniment parfait; donc un corps infiniment parfait existe; il est vrai, dis-je, que si je faisais un tel argument, on aurait raison de me répondre qu'il ne conclurait pas l'existence actuelle d'un corps infiniment parfait; mais seulement que, supposé qu'il y eût un tel corps, il aurait par lui-même son existence. La raison en est que l'idée de corps infiniment parfait est une fiction de l'esprit ou une idée composée, et qui par conséquent peut être fausse ou contradictoire, comme elle l'est en effet : car on ne peut concevoir clairement de corps infiniment parfait; un être particulier et fini, tel que le corps, ne pouvant pas être conçu universel et infini.

Mais l'idée de Dieu ou de l'être en général, de l'être sans restriction, de l'être infini, n'est point une fiction de l'esprit. Ce n'est point une idée composée qui renferme quelque contradiction; il n'y a rien de plus simple, quoiqu'elle comprenne tout ce qui est et tout ce qui peut être. Or cette idée simple et naturelle de l'être ou de l'infini renferme l'existence nécessaire; car il est évident que l'être (je ne dis pas un *tel être*) a son existence par lui-même; et que l'être ne peut n'être pas actuellement, étant impossible et contradictoire que le

véritable être soit sans existence. Il se peut faire que les corps ne soient pas, parce que les corps sont de *tels êtres* qui participent de l'être et qui en dépendent. Mais l'être sans restriction est nécessaire; il est indépendant; il ne tient ce qu'il est que de lui-même : tout ce qui est vient de lui. S'il y a quelque chose, il est, puisque tout ce qui est vient de lui; mais quand il n'y aurait aucune chose en particulier, il serait, parce qu'il est par lui-même, et qu'on ne peut le concevoir clairement comme n'étant point; si ce n'est qu'on se le représente comme un être en particulier ou comme un *tel être*, et que l'on considère ainsi toute autre idée que la sienne. Car ceux qui ne voient pas que Dieu soit, ordinairement ils ne considèrent point l'être, mais un *tel être*, et par conséquent un être qui peut être ou n'être pas.

Cependant afin que l'on puisse comprendre encore plus distinctement cette preuve de M. Descartes de l'existence de Dieu, et répondre plus clairement à quelques instances que l'on pourrait y faire; voici, ce me semble, ce qu'il est nécessaire d'y ajouter. Il faut se souvenir que lorsqu'on voit une créature on ne la voit point en elle-même ni par elle-même; car on ne la voit, comme on l'a prouvé dans le troisième livre, que par la vue de certaines perfections qui sont en Dieu, lesquelles la représentent. Ainsi on peut voir l'essence de cette créature sans en voir l'existence, son idée sans elle; on peut voir en Dieu ce qui la représente sans qu'elle existe. C'est uniquement à cause de cela que l'existence nécessaire n'est point renfermée dans l'idée qui la représente, n'étant point nécessaire qu'elle soit actuellement, afin qu'on la voie, si ce n'est qu'on prétende que les objets créés soient visibles immédiatement, intelligibles par eux-mêmes, capables d'éclairer, d'affecter, de modifier des intelligences. Mais il n'en est pas de

même de l'être infiniment parfait ; on ne le peut voir que dans lui-même ; car il n'y a rien de fini qui puisse représenter l'infini. L'on ne peut donc voir Dieu qu'il n'existe ; on ne peut voir l'essence d'un être infiniment parfait sans en voir l'existence ; on ne le peut voir simplement comme un être possible ; rien ne le comprend ; rien ne le peut représenter. Si donc on y pense, il faut qu'il soit.

Ce raisonnement me paraît dans la dernière évidence. Cependant il y a des gens qui soutiennent cette proposition, que le fini peut représenter l'infini ; et que les modalités de notre âme, quoique finies, sont essentiellement représentatives de l'être infiniment parfait, et généralement de tout ce que nous apercevons : erreur grossière, et qui par ses conséquences détruit la certitude de toutes les sciences, comme il est facile de le prouver. Mais il est si faux que les modalités de l'âme soient représentatives de tous les êtres, qu'elles ne le peuvent être d'aucun, pas même de ce qu'elles sont ; car quoique nous ayons sentiment intérieur de notre existence et de nos modalités actuelles, nous ne les connaissons nullement.

Certainement l'âme n'a point d'idée claire de sa substance : on sait ce que j'entends [1] par *idée claire*. Elle ne peut découvrir en se considérant si elle est capable de telle et telle modification qu'elle n'a jamais eue. Elle sent véritablement sa douleur, mais elle ne la connaît point ; elle ne sait point comment sa substance doit être modifiée pour en souffrir, et pour souffrir une douleur plutôt qu'une autre. Il y a bien de la différence entre se sentir et se connaître. Dieu qui agit incessamment dans l'âme la connaît parfaitement ; il

[1] Voy. le ch. VII de la deuxième partie du troisième liv., et l'*Éclairc.* sur ce chapitre.

voit clairement, sans souffrir la douleur, comment l'âme doit être modifiée afin qu'elle en souffre; mais l'âme au contraire souffre la douleur et ne la connaît pas. Dieu la connaît sans la sentir, et l'âme la sent sans la connaître. Dieu connaît clairement la nature de l'âme, parce qu'il en trouve en lui-même une idée claire et représentative.

Dieu, comme parle saint Thomas, connaît parfaitement sa substance ou son essence, et il y découvre par conséquent toutes les manières dont elle est participable par les créatures. Ainsi sa substance en est véritablement représentative parce qu'elle en renferme l'archétype ou le modèle éternel. Car Dieu ne peut tirer que de lui-même ses connaissances. Il voit dans son essence les idées ou les essences de tous les êtres possibles, et dans ses volontés leur existence et toutes les circonstances de leur existence. Mais l'âme n'est à elle-même que ténèbres, sa lumière lui vient d'ailleurs. Tous les êtres qu'elle connaît et qu'elle peut connaître, ne sont point des ressemblances de sa substance, ils n'y participent point. Elle ne contient point éminemment leurs perfections. Les modalités de l'âme ne peuvent donc point être, comme en Dieu, représentatives de l'essence ou de l'idée des êtres possibles. Il est donc nécessaire de distinguer les idées qui nous éclairent, qui nous affectent, et qui représentent ces êtres, des modalités de notre âme, c'est-à-dire des perceptions que nous en avons. Et comme l'existence des créatures ne dépend point de nos volontés, mais de celle du Créateur, il est encore clair que nous ne pouvons nous assurer de leur existence que par quelque espèce de révélation ou naturelle ou surnaturelle. Mais de plus, quand tous les êtres seraient des ressemblances de notre âme, comment pourrait-elle les voir dans ses modalités prétendues représentatives, elle qui ne con-

naît point sa substance parfaitement, *secundum omnem modum quo cognoscibilis est;* qui ne connaît point comment elle est modifiée par la perception qu'elle a des objets; que dis-je! elle qui se confond avec le corps, et qui ne sait pas souvent quelles sont les modalités qui lui appartiennent; elle enfin qui, lorsqu'on la touche, ou que les idées l'affectent par leur efficace, sent en elle-même ses modalités ou ses perceptions, car où pourrait-elle les sentir ailleurs? mais qui ne découvrira jamais clairement ce qu'elle est, sa nature, ses propriétés, toutes les modalités dont elle est capable, jusques à ce que la substance lumineuse et toujours efficace de la divinité lui découvre l'idée qui la représente, l'esprit intelligible, le modèle éternel sur lequel elle a été formée? Mais tâchons d'éclaircir encore cette matière, et de forcer tout esprit attentif à se rendre à cette proposition, qui m'avait paru claire par elle-même, que rien de fini ne peut représenter l'infini.

Il est certain que le néant ou le faux n'est point visible ou intelligible. Ne rien voir, ce n'est point voir; penser à rien, c'est ne point penser. Il est impossible d'apercevoir une fausseté, un rapport, par exemple, d'égalité entre deux et deux et cinq; car ce rapport ou tel autre, qui n'est point, peut être cru, mais certainement il ne peut être aperçu, parce que le néant n'est pas visible. C'est là proprement le premier principe de toutes nos connaissances; c'est aussi celui par lequel j'ai commencé les *Entretiens sur la métaphysique*, dont il est à propos de lire les deux premiers; car celui-ci, ordinairement reçu des cartésiens, qu'on peut assurer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente, en dépend; et il n'est vrai qu'en supposant que les idées sont immuables, nécessaires et divines. Car si nos idées n'étaient que nos perceptions, si nos modalités étaient représen-

tatives, comment saurions-nous que les choses répondent à nos idées, puisque Dieu ne pense, et par conséquent n'agit pas selon nos perceptions, mais selon les siennes? Or, il suit de ce que le néant n'est point visible, que tout ce qu'on voit clairement, directement, immédiatement, existe nécessairement. Je dis ce qu'on voit immédiatement, qu'on y prenne garde, ou ce que l'on conçoit; car, à parler en rigueur, les objets que l'on voit immédiatement sont bien différents de ceux que l'on voit au dehors, ou plutôt que l'on croit voir, ou que l'on regarde; car il est vrai en un sens que l'on ne voit point ces derniers, puisqu'on peut voir ou plutôt croire voir au dehors des objets qui ne sont point, nonobstant que le néant ne soit point visible. Mais il y a contradiction qu'on puisse voir immédiatement ce qui n'est point, car dans le même temps on verrait et l'on ne verrait point, puisque voir rien c'est ne point voir.

Mais quoiqu'il faille être pour être aperçu, tout ce qui est actuellement n'est pas visible pour cela par lui-même; car, afin qu'il le fût, il faudrait qu'il pût agir immédiatement dans l'âme, qu'il pût par lui-même éclairer, affecter ou modifier les esprits, autrement notre âme, qui est purement passive, en tant que capable de perceptions, ne l'apercevrait jamais : car quand même on imaginerait que l'âme fût dans l'objet et le pénétrât, comme l'on suppose ordinairement qu'elle est dans le cerveau et qu'elle le pénètre, elle ne pourrait l'apercevoir, puisqu'elle ne peut pas découvrir les parties qui composent son cerveau, celle-là même où l'on dit qu'elle fait sa principale résidence. C'est qu'il n'y a rien de visible et d'intelligible par soi-même que ce qui peut agir dans les esprits.

Supposons néanmoins ces deux faussetés: 1° que toute réalité puisse être aperçue par l'action prétendue

de l'esprit; 2° que l'âme n'ait pas seulement sentiment intérieur de son être et de ses modalités, mais qu'elle les connaisse parfaitement. Pourvu qu'on m'accorde seulement que le néant ne soit pas visible, ce que je viens de démontrer, il est bien aisé d'en conclure que les modalités de l'âme ne peuvent représenter l'infini; car on ne peut voir trois réalités où il n'y en a que deux, puisqu'on verrait un néant, une réalité qui ne serait point. On ne peut voir cent réalités où il n'y en a que quarante, car on verrait soixante réalités qui ne seraient point. On ne peut donc pas voir l'infini dans l'âme ni dans ses modalités finies, car on verrait un infini qui ne serait point. Or le néant n'est ni visible ni intelligible; donc l'âme ne peut voir dans sa substance ni dans ses modalités une réalité infinie, cette étendue intelligible, par exemple, qu'on voit si clairement être infinie, que l'on est certain que l'âme ne l'épuisera jamais. Mais pouvoir représenter l'infini, ce n'est pas pouvoir l'apercevoir, pouvoir en avoir une perception fort légère ou infiniment petite, telle qu'est celle que nous en avons, c'est pouvoir le faire apercevoir en soi, et par conséquent le contenir, pour ainsi parler, puisque le néant ne peut être aperçu; et le contenir même tel qu'il soit intelligible ou efficace par lui-même, capable d'affecter la substance intelligente de l'âme.

Il est donc clair que l'âme, que ses modalités, que rien de fini ne peut représenter l'infini, qu'on ne peut voir l'infini qu'en lui-même et que par l'efficace de sa substance; que l'infini n'a point et ne peut avoir d'archétype, ou d'idée distinguée de lui, qui le représente, et qu'ainsi si l'on pense à l'infini il faut qu'il soit. Mais certainement on y pense; on en a, je ne dis pas une *compréhension*, ou une perception qui le mesure et qui l'embrasse; mais on en a quelque perception, c'est-à-dire une perception infiniment petite, comparée à une

compréhension parfaite ; car on doit bien prendre garde qu'il ne faut pas plus de pensée, ou une plus grande capacité de penser, pour avoir une perception infiniment petite de l'infini, que pour avoir une perception parfaite de quelque chose de fini, puisque toute grandeur finie, comparée à l'infini ou divisée par l'infini, est à cette grandeur finie comme cette même grandeur est à l'infini. Cela est évident, par la même raison qui prouve que $\frac{1}{1000}$ est à 1 comme 1 est à 1000; que deux, trois, quatre millionièmes est à deux, trois, quatre, comme deux, trois, quatre est à deux, trois, quatre millions : car quoiqu'on augmente infiniment les zéros, il est clair que la proportion demeure toujours la même. C'est qu'une grandeur ou une réalité finie est égale à une réalité infiniment petite de l'infini, ou par rapport à l'infini : je dis par rapport à l'infini, car le grand et le petit n'est tel que par rapport. Ainsi, il est certain qu'une modalité ou une perception finie en elle-même peut être la perception de l'infini, pourvu que la perception de l'infini soit infiniment petite par rapport à une perception infinie ou à la compréhension parfaite de l'infini.

On ne doit pas juger de la grandeur des objets ou de la réalité des idées par la force et la vivacité, ou, pour parler comme l'école, par le degré d'*intention* des modalités ou des perceptions dont les idées affectent notre âme. La pointe d'une épine qui me pique, un charbon ardent qui me brûle, n'a pas tant de réalité qu'une campagne que je vois. Cependant, la capacité que j'ai de penser est plus remplie par la douleur de la piqûre ou de la brûlure que par la vue de la campagne. De même quand j'ai les yeux ouverts au milieu d'une campagne, j'ai une perception sensible d'une étendue bornée bien plus vive et qui occupe davantage la capacité de mon âme que celle que j'ai quand je pense à

l'étendue les yeux fermés. Mais l'idée de l'étendue qui m'affecte par le sentiment de diverses couleurs n'a pas tant de réalité que celle qui ne m'affecte que de pure intellection; car par la pure intellection je vois de l'étendue infiniment au delà de celle que je vois les yeux ouverts. Il ne faut donc pas juger, je ne dis pas de l'efficace, je dis de la réalité des idées par la manière forte ou légère dont elles nous touchent; mais il en faut juger de ce qu'elles nous touchent, quelque légère que puisse être la modalité dont elles nous touchent, quelque faible que soit la perception que nous en avons. Il faut juger de leur réalité, parce que nous l'apercevons et que le néant ne peut être aperçu. Je dis ceci pour faire concevoir qu'il n'y a point de contradiction que l'infini puisse être aperçu par une capacité finie de perception, et pour désabuser ceux qui, trompés par cette contradiction prétendue, soutiennent qu'on n'a point d'idée de l'infini, nonobstant le sentiment intérieur qui nous apprend que nous pensons actuellement à l'infini, ou, pour parler comme les autres, que nous avons naturellement l'idée de Dieu ou de l'être infiniment parfait.

J'aurais pu prouver que les modalités de l'âme ne sont point représentatives de l'infini ni de quoi que ce soit, ou que les idées sont bien différentes des perceptions que nous en avons, par d'autres peuves que celle que je viens de tirer de cette notion commune, que le néant n'est pas visible. Car il est clair que les modalités de l'âme sont changeantes et que les idées sont immuables; que ses modalités sont particulières, et que les idées sont universelles et générales à toutes les intelligences; que ses modalités sont contingentes, et que les idées sont éternelles et nécessaires; que ses modalités sont obscures et ténébreuses, et que les idées sont très-claires et très-lumineuses; c'est-à-dire

que ses modalités ne sont qu'obscurément, quoique vivement senties, et que les idées sont clairement connues, comme étant le fondement de toutes les sciences. Mais j'ai déjà tant écrit sur la nature des idées dans cet ouvrage et dans plusieurs autres, que je crois avoir quelque droit d'y renvoyer le lecteur.

Il est donc aussi évident qu'il y a un Dieu qu'il l'est à moi que je suis. Je conclus que je suis parce que je me sens, et que le néant ne peut être senti. Je conclus de même que Dieu est, que l'être infiniment parfait existe, parce que je l'aperçois, et que le néant ne peut être aperçu, ni par conséquent l'infini dans le fini.

Mais il est inutile de proposer au commun des hommes de ces démonstrations. Ce sont des démonstrations que l'on peut appeler personnelles, parce qu'elles ne convainquent point généralement tous les hommes. C'est que la plupart, et quelquefois même les plus savants ou qui ont le plus de lecture, ne veulent ou ne peuvent pas donner d'attention à des preuves métaphysiques, pour lesquelles ils ont d'ordinaire un souverain mépris. Il faut donc, si l'on veut les convaincre, en apporter de plus sensibles : et certainement on n'en manque pas; car il n'y a aucune vérité qui ait plus de preuves que celle de l'existence de Dieu. On n'apporte celle-ci que pour faire voir que les vérités abstraites n'agissant presque point sur nos sens, on les prend pour des illusions et pour des chimères; au lieu que, les vérités grossières, palpables, et qui se font sentir, forçant l'âme à les considérer, l'on se persuade qu'elles ont beaucoup de réalité, à cause que, depuis le péché, elles font beaucoup plus d'impression sur notre esprit que les vérités purement intelligibles.

C'est encore par la même raison qu'il n'y a pas lieu d'espérer que le commun des hommes se rende jamais à cette démonstration pour prouver que les animaux

ne sentent point, savoir : qu'étant innocents, comme tout le monde en convient, et je le suppose, s'ils étaient capables de sentiment, il arriverait que, sous un Dieu infiniment juste et tout-puissant, un innocent souffrirait de la douleur, qui est une peine et la punition de quelque péché. Les hommes sont d'ordinaire incapables de voir l'évidence de cet axiome : *Sub justo Deo, quisquam, nisi mereatur, miser esse non potest* [1], dont saint Augustin se sert avec beaucoup de raison, contre Julien, pour prouver le péché originel et la corruption de notre nature. Ils s'imaginent qu'il n'y a aucune force ni aucune solidité dans cet axiome et dans quelques autres qui prouvent que les bêtes ne sentent point, parce que, comme nous venons de dire, ces axiomes sont abstraits, qu'ils ne renferment rien de sensible ni de palpable, et qu'ils ne font aucune impression sur nos sens.

Les actions et les mouvements sensibles que font les bêtes pour la conservation de leur vie sont des raisons, quoique seulement vraisemblables, qui nous touchent bien davantage, et qui par conséquent nous inclinent bien plus fortement à croire qu'elles souffrent de la douleur, lorsqu'on les frappe et qu'elles crient, que cette raison abstraite de l'esprit pur, quoique très-certaine et très-évidente par elle-même; car il est certain que la plupart des hommes n'ont point d'autre raison pour croire que les animaux ont des âmes que la vue sensible de tout ce que les bêtes font pour la conservation de leur vie.

Cela paraît assez de ce que la plupart ne s'imaginent pas qu'il y ait une âme dans un œuf, quoique la transformation d'un œuf en poulet soit infiniment plus difficile que la conservation seule du poulet lorsqu'il

[1] *Oper. perf.*

est entièrement formé; car, de même qu'il faut plus d'esprit pour faire une montre d'un morceau de fer que pour la faire aller quand elle est tout achevée, il faudrait plutôt admettre une âme dans un œuf pour en former un poulet que pour faire vivre ce poulet quand il est tout à fait formé. Mais les hommes ne voient pas sensiblement la manière admirable dont un poulet se forme, de même qu'ils voient toujours sensiblement la manière dont il cherche les choses qui sont nécessaires à sa conservation. Ainsi, ils ne sont pas portés à croire qu'il y a des âmes dans les œufs par quelque impression sensible des mouvements nécessaires pour transformer les œufs en poulets ; mais ils donnent des âmes aux animaux à cause de l'impression sensible des actions extérieures que ces animaux font pour la conservation de leur vie, quoique la raison que je viens de dire soit plus forte pour donner des âmes aux œufs que pour en donner aux poulets.

Cette seconde raison, qui est que la matière est incapable de sentir et de désirer, est sans doute une raison démonstrative contre ceux qui disent que les animaux sentent, quoique leurs âmes soient corporelles. Mais les hommes confondront et brouilleront éternellement ces raisons plutôt que d'avouer une chose contraire à des preuves seulement vraisemblables, mais très-sensibles et très-touchantes; et on ne les pourra pleinement convaincre qu'en opposant des preuves sensibles à leurs preuves sensibles, et en leur montrant visiblement comment toutes les parties des animaux ne sont que des machines, et qu'ils peuvent se remuer sans âme par la seule impression des objets et par leur constitution particulière, comme M. Descartes a commencé de le faire dans son traité *De l'homme*. Car toutes les raisons les plus certaines et les plus évidentes de l'entendement pur ne leur persuaderont ja-

mais le contraire des preuves obscures qu'ils ont par les sens; et c'est même s'exposer à la risée des esprits superficiels et peu capables d'attention que de prétendre leur prouver, par des raisons un peu relevées, que les animaux ne sentent point.

Il faut donc bien retenir que la forte inclination que nous avons pour les divertissements, les plaisirs, et généralement pour tout ce qui touche nos sens, nous jette dans un très-grand nombre d'erreurs, parce que, la capacité de notre esprit étant bornée, cette inclination nous détourne sans cesse de l'attention aux idées claires et distinctes de l'entendement pur, propres à découvrir la vérité, pour nous appliquer aux idées fausses, obscures et trompeuses de nos sens, lesquelles inclinent plus la volonté par l'espérance du bien et du plaisir qu'elles n'éclairent par leur lumière et leur évidence.

CHAPITRE XII

Des effets que la pensée des biens et des maux futurs est capable de produire dans l'esprit.

S'il arrive souvent que de petits plaisirs et de légères douleurs, que l'on sent actuellement ou même que l'on s'attend de sentir, nous brouillent étrangement l'imagination et nous empêchent de juger des choses selon leurs véritables idées, il ne faut pas s'imaginer que l'attente de l'éternité n'agisse point sur notre esprit; mais il est à propos de considérer ce qu'elle est capable d'y produire.

Il faut d'abord remarquer que l'espérance d'une éternité de plaisirs n'agit pas si fort sur les esprits que la crainte d'une éternité de tourments. La raison en est que les hommes n'aiment pas tant le plaisir qu'ils haïssent la douleur. De plus, par le sentiment intérieur qu'ils ont de leurs désordres, ils savent qu'ils sont dignes de l'enfer, et ils ne voient rien dans eux-mêmes qui mérite des récompenses aussi grandes que celle de participer à la félicité de Dieu même. Ils sentent lorsqu'ils le veulent, et même souvent lorsqu'ils ne veulent pas, que, loin de mériter ces récompenses, ils sont dignes des plus grands châtiments; car leur conscience ne les quitte jamais. Mais ils ne sont pas de même incessamment convaincus que Dieu veut faire paraître sa miséricorde sur des pécheurs après avoir fait éclater

sa justice contre son fils. Ainsi, les justes mêmes appréhendent plus vivement l'éternité des tourments qu'ils n'espèrent l'éternité des plaisirs. La vue de la peine agit donc davantage que la vue de la récompense; et voici à peu près ce qu'elle est capable de produire, non pas toute seule, mais comme cause principale.

Elle fait naître dans l'esprit une infinité de scrupules, et les fortifie de telle sorte qu'il est presque impossible de s'en délivrer. Elle étend pour ainsi dire la foi jusques aux préjugés, et fait rendre le culte qui n'est dû qu'à Dieu à des puissances imaginaires. Elle arrête opiniâtrément l'esprit à des superstitions vaines ou dangereuses. Elle fait embrasser avec ardeur et avec zèle des traditions humaines et des pratiques inutiles pour le salut, des dévotions juives et pharisaïques que la crainte servile a inventées. Enfin elle jette quelquefois les hommes dans un aveuglement de désespoir; de sorte que, regardant confusément la mort comme le néant, ils se hâtent brutalement de se perdre, afin de se délivrer des inquiétudes mortelles qui les agitent et qui les effraient. Les femmes, les jeunes gens, les esprits faibles sont les plus sujets aux scrupules et aux superstitions, et les hommes sont les plus capables de désespoir.

Il est facile de reconnaître les raisons de toutes ces choses; car il est visible que l'idée de l'éternité étant la plus grande, la plus terrible et la plus effrayante de toutes celles qui étonnent l'esprit et qui frappent l'imagination, il est nécessaire qu'elle soit accompagnée d'une grande suite d'idées accessoires, lesquelles fassent toutes un effet considérable sur l'esprit, à cause du rapport qu'elles ont à cette grande et terrible idée de l'éternité.

Tout ce qui a quelque rapport à l'infini n'est point petit; ou, s'il est petit en lui-même, il reçoit, par ce

rapport, une grandeur qui n'a point de bornes, et qui ne se peut comparer avec tout ce qui est fini. Ainsi, tout ce qui a quelque rapport, ou même que l'on s'imagine avoir quelque rapport à cette alternative nécessaire d'une éternité de tourments ou d'une éternité de délices qui nous est proposée, effraye par nécessité tous les esprits qui sont capables de quelque réflexion et de quelque sentiment.

Les femmes, les jeunes gens et les esprits faibles, ayant, comme j'ai déjà dit ailleurs, les fibres du cerveau molles et flexibles, reçoivent des vestiges très-profonds de cette alternative; et, lorsqu'ils ont abondance d'esprits et qu'ils sont plus capables de sentiment que de juste réflexion, ils reçoivent, par la vivacité de leur imagination, un très-grand nombre de faux vestiges et de fausses idées accessoires qui n'ont point de rapport naturel avec l'idée principale. Cependant ce rapport, quoique imaginaire, ne laisse pas d'entretenir et de fortifier ces faux vestiges et ces fausses idées accessoires auxquelles il a donné la naissance.

Lorsque des plaideurs ont une grande affaire qui les occupe tout entiers et qu'ils n'entendent point le procès, ils ont souvent de vaines frayeurs, parce qu'ils craignent que de certaines choses leur nuisent, auxquelles les juges n'ont aucun égard et que les gens du métier n'appréhendent point. L'affaire est de si grande conséquence pour eux que l'ébranlement qu'elle produit dans leur cerveau se répand et se communique à des traces éloignées qui n'y ont point naturellement de rapport. Il en est de même des scrupuleux; ils se font sans raison des sujets de crainte et d'inquiétude. Au lieu d'examiner la volonté de Dieu dans les saintes Écritures, et de s'en rapporter à ceux dont l'imagination n'est point blessée, ils pensent incessamment à une loi imaginaire que des mouvements déréglés de crainte

gravent dans leur cerveau. Et quoiqu'ils soient intérieurement convaincus de leur faiblesse et que Dieu ne leur demande point certains devoirs qu'ils se prescrivent, puisqu'ils les empêchent de le servir, ils ne peuvent s'empêcher de préférer leur imagination à leur esprit, et de se rendre plutôt à de certains sentiments confus qui les effrayent et qui les font tomber dans l'erreur, qu'à l'évidence de la raison qui les rassure et qui les remet dans le vrai chemin de leur salut.

Il se trouve souvent beaucoup de vertu et de charité dans les personnes affligées de scrupules; mais il y en a beaucoup moins dans ceux qui sont attachés à quelques superstitions et qui font leur principale occupation de quelques pratiques juives et pharisaïques. Dieu veut être adoré en esprit et en vérité; il ne se contente pas de grimaces et de civilités extérieures, qu'on se mette à genoux en sa présence et qu'on le loue par un mouvement des lèvres auquel le cœur n'ait point de part. Les hommes ne se contentent de ces marques de respect que parce qu'ils ne pénètrent point le cœur; car les hommes mêmes sont assez injustes pour vouloir être adorés en esprit et en vérité. Dieu demande donc notre esprit et notre cœur : il ne l'a fait que pour lui et il ne le conserve que pour lui. Mais il y a bien des gens qui, malheureusement pour eux, lui refusent les choses sur lesquelles il a toutes sortes de droits. Ils ont des idoles dans leur cœur, qu'ils adorent en esprit et en vérité, et auxquelles ils sacrifient tout ce qu'ils sont.

Mais, parce que le vrai Dieu les menace, dans le secret de leur conscience, d'une éternité de tourments, pour punir l'excès de leur ingratitude, et que, cependant, ils ne veulent point quitter leur idolâtrie, ils s'avisent de faire extérieurement quelques bonnes œuvres : ils jeûnent, comme les autres; ils font des

aumônes; ils disent des prières. Ils continuent quelque temps de pareils exercices, et, parce qu'ils sont pénibles à ceux qui manquent de charité, ils les quittent d'ordinaire pour embrasser certaines petites pratiques ou dévotions aisées, qui, s'accordant avec l'amour-propre, renversent nécessairement, mais d'une manière insensible, toute la morale de JÉSUS-CHRIST. Ils sont fidèles, ardents et zélés défenseurs de ces traditions humaines, que des personnes peu éclairées leur persuadent être très-utiles, et que l'idée de l'éternité, qui les effraye, leur représente sans cesse comme absolument nécessaires à leur salut.

Il n'en est pas de même des justes. Ils entendent, comme les impies, les menaces de leur Dieu; mais le bruit confus de leurs passions ne les empêche pas d'en entendre les conseils. Les fausses lueurs des traditions humaines ne les éblouissent pas jusques à ne point sentir la lumière de la vérité. Ils mettent leur confiance dans les promesses de JÉSUS-CHRIST, et ils suivent ses conseils; car ils savent que les promesses des hommes sont aussi vaines que leurs conseils. Néanmoins, on peut dire que cette crainte que l'idée de l'éternité fait naître dans leurs esprits produit quelquefois un si grand ébranlement dans leur imagination, qu'ils n'osent tout à fait condamner ces traditions humaines, et que souvent ils les approuvent par leur exemple, parce qu'elles ont *quelque apparence de sagesse dans leur superstition et dans leur fausse humilité*, comme ces traditions pharisaïques dont parle saint Paul [1].

Mais ce qui est principalement ici digne de considération, et qui ne regarde pas tant le déréglement des mœurs que celui de l'esprit, c'est que la crainte

[1] *Col.* ch. II, v. 22, 25.

dont nous venons de parler étend assez souvent la foi aussi bien que le zèle de ceux qui en sont frappés jusqu'à des choses fausses ou indignes de la sainteté de notre religion. Il y a bien des gens qui croient, mais d'une foi constante et opiniâtre, que la terre est immobile au centre du monde; que les animaux sentent une véritable douleur; que les qualités sensibles sont répandues sur les objets; qu'il y a des formes ou des accidents réels distingués de la matière, et une infinité de semblables opinions fausses ou incertaines, parce qu'ils se sont imaginé que ce serait aller contre la foi que de le nier. Ils sont effrayés par les expressions de l'Écriture sainte, qui parle pour se faire entendre, et qui, par conséquent, se sert des manières ordinaires de parler, sans dessein de nous instruire de la physique. Ils croient non-seulement ce que l'esprit de Dieu veut leur apprendre, mais encore toutes les opinions des juifs. Ils ne voient pas que Josué, par exemple, parle devant ses soldats comme Copernic même, Galilée et Descartes parleraient au commun des hommes, et que, quand même il aurait été dans le sentiment de ces derniers philosophes, il n'aurait point commandé à la terre qu'elle s'arrêtât, puisqu'il n'aurait point fait voir à son armée, par des paroles que l'on n'eût point entendues, le miracle que Dieu faisait pour son peuple. Ceux qui croient que le soleil est immobile ne disent-ils pas à leurs valets, à leurs amis, à ceux même qui sont de leur sentiment, que le soleil se lève ou qu'il se couche? s'avisent-ils de parler autrement que tous les autres hommes dans le temps que leur principal dessein n'est pas de philosopher? Josué savait-il parfaitement l'astronomie? ou, s'il la savait, ses soldats la savaient-ils? ou, si lui et ses soldats en étaient bien instruits, peut-on dire qu'ils voulaient philosopher dans le temps qu'ils ne

pensaient qu'à combattre? Josué devait donc parler comme il a fait, quand lui-même et ses soldats auraient cru ce que croient présentement les plus habiles astronomes. Cependant ces paroles de ce grand capitaine : *Arrête-toi, soleil, auprès de Gabaon*, et ce qui est dit ensuite, que le soleil s'arrêta selon son commandement, persuadent bien des gens que l'opinion du mouvement de la terre est une opinion non-seulement dangereuse, mais même absolument hérétique et insoutenable. Ils ont ouï dire que quelques personnes de piété, pour lesquelles il est juste d'avoir beaucoup de respect et de déférence, condamnaient ce sentiment : ils savent confusément quelque chose de ce qui est arrivé pour ce sujet à un savant astronome de notre siècle , et cela leur semble suffisant pour croire opiniâtrément que la foi s'étend jusqu'à cette opinion. Un certain sentiment confus, excité et entretenu par un mouvement de crainte, duquel même ils ne s'aperçoivent presque pas, les fait entrer en défiance contre ceux qui suivent la raison dans ces choses, qui sont du ressort de la raison. Ils les regardent comme des hérétiques; ce n'est qu'avec inquiétude et quelque peine d'esprit qu'ils les écoutent, et leurs appréhensions secrètes font naître dans leurs esprits les mêmes respects et les mêmes soumissions pour ces opinions et pour beaucoup d'autres de pure philosophie que pour les vérités qui sont l'objet de la foi.

CHAPITRE XIII

I. De la troisième inclination naturelle, qui est l'amitié que nous avons pour les autres hommes. — II. Elle porte à approuver les pensées de nos amis et à les tromper par de fausses louanges.

De toutes nos inclinations prises en général et au sens que je l'ai expliqué dans le premier chapitre, il ne reste plus que celle que nous avons pour ceux avec qui nous vivons et pour tous les objets qui nous environnent, de laquelle je ne dirai presque rien, parce que cela regarde plutôt la morale et la politique que notre sujet. Comme cette inclination est toujours jointe avec les passions, il serait peut-être plus à propos de n'en parler que dans le livre suivant; mais l'ordre n'est pas en cela de si grande conséquence.

I. Pour bien comprendre la cause et les effets de cette inclination naturelle, il faut savoir que Dieu aime tous ses ouvrages, et qu'il les unit étroitement les uns avec les autres pour leur mutuelle conservation; car, aimant sans cesse les ouvrages qu'il produit, puisque c'est son amour qui les produit, il imprime aussi sans cesse dans notre cœur un amour pour ses ouvrages, puisqu'il produit sans cesse dans notre cœur un amour pareil au sien. Et, afin que l'amour naturel que nous avons pour nous-mêmes n'anéantisse et n'affaiblisse pas trop celui que nous avons pour les choses qui sont hors de nous, et qu'au contraire ces deux amours que Dieu met en nous s'en-

tretiennent et se fortifient l'un l'autre, il nous a liés de telle manière avec tout ce qui nous environne, et principalement avec les êtres de même espèce que nous, que leurs maux nous affligent naturellement, que leur joie nous réjouit, et que leur grandeur, leur abaissement, leur diminution, semble augmenter ou diminuer notre être propre. Les nouvelles dignités de nos parents et de nos amis, les nouvelles acquisitions de ceux qui ont le plus de rapport à nous, les conquêtes et les victoires de notre prince, et même les nouvelles découvertes du nouveau monde, semblent ajouter quelque chose à notre substance. Tenant à toutes ces choses, nous nous réjouissons de leur grandeur et de leur étendue : nous voudrions même que ce monde n'eût point de bornes; et cette pensée de quelques philosophes, que les étoiles et les tourbillons sont infinis, non-seulement semble digne de Dieu, mais elle paraît encore très-agréable à l'homme, qui sent une secrète joie de faire partie de l'infini; parce que, tout petit qu'il est en lui-même, il lui semble qu'il devienne comme infini en se répandant dans les êtres infinis qui l'environnent.

Il est vrai que l'union que nous avons avec tous les corps qui roulent dans ces grands espaces n'est pas fort étroite. Ainsi, elle n'est pas sensible à la plupart des hommes, et il y en a qui s'intéressent si peu dans les découvertes que l'on fait dans les cieux, que l'on pourrait bien coire qu'ils n'y sont point unis par la nature, si l'on ne savait d'ailleurs que c'est ou faute de connaissance, ou parce qu'ils tiennent trop à d'autres choses.

L'âme, quoique unie au corps qu'elle anime, ne sent pas toujours tous les mouvements qui s'y passent; ou bien, si elle les sent, elle ne s'y applique pas toujours : la passion qui l'agite étant souvent plus grande

que le sentiment qui la touche, elle semble tenir davantage à l'objet de sa passion qu'à son propre corps; car c'est principalement par les passions que l'âme se répand au dehors et qu'elle sent qu'elle tient effectivement à tout ce qui l'environne; comme c'est principalement par le sentiment qu'elle se répand dans son corps et qu'elle reconnaît qu'elle est unie à toutes les parties qui le composent. Mais, comme on ne peut pas conclure que l'âme d'un passionné n'est pas unie à son corps, à cause qu'il s'offre à la mort, et qu'il ne s'intéresse point pour la conservation de sa vie; de même on ne doit pas s'imaginer que nous ne tenions point naturellement à toutes choses, à cause qu'il y en a auxquelles nous ne prenons point de part.

Voulez-vous, par exemple, savoir si les hommes tiennent à leur prince, à leur patrie; cherchez-en qui en connaissent les intérêts et qui n'aient point d'affaires particulières qui les occupent : vous verrez alors combien grande sera leur ardeur pour les nouvelles, leur inquiétude pour les batailles, leur joie dans les victoires, leur tristesse dans les défaites. Vous verrez alors clairement que les hommes sont étroitement unis à leur prince et à leur patrie.

De même, voulez-vous savoir si les hommes tiennent la Chine et au Japon, aux planètes et aux étoiles fixes : cherchez-en, ou bien imaginez-vous-en quelques-uns dont le pays et la famille jouissent d'une profonde paix, qui n'aient point de passions particulières et qui ne sentent point actuellement l'union qui les tient attachés aux choses qui sont plus proche de nous que les cieux; et vous reconnaîtrez que s'ils ont quelque connaissance de la grandeur et de la nature de ces astres, ils auront de la joie si l'on en découvre quelques-uns; ils les considéreront avec plaisir; et s'ils sont assez habiles, ils se donneront volontiers la

peine d'en observer et d'en calculer les mouvements.

Ceux qui sont dans le trouble des affaires ne se mettent guère en peine s'il paraît quelque comète ou s'il arrive quelque éclipse; mais ceux qui ne tiennent point si fort aux choses qui sont proche d'eux se font une affaire considérable de ces sortes d'événements, parce qu'en effet il n'y a rien à quoi l'on ne tienne, quoiqu'on ne le sente pas toujours; de même qu'on ne sent pas toujours que son âme est unie, je ne dis pas à son bras et à sa main, mais à son cœur et à son cerveau.

La plus forte union naturelle que Dieu ait mise entre nous et ses ouvrages est celle qui nous lie avec les hommes avec lesquels nous vivons. Dieu nous a commandé de les aimer comme d'autres nous-mêmes; et afin que l'amour de choix par lequel nous les aimons soit ferme et constant, il le soutient et le fortifie sans cesse par un amour naturel qu'il imprime en nous. Il a mis pour cela certains liens invisibles qui nous obligent comme nécessairement à les aimer, à veiller à leur conservation comme à la nôtre, à les regarder comme des parties nécessaires au tout que nous composons avec eux, et sans lequel nous ne saurions subsister.

Il n'y a rien de plus admirable que ces rapports naturels qui se trouvent entre les inclinations des esprits des hommes, entre les mouvements de leur corps, et entre ces inclinations et ces mouvements. Tout cet enchaînement secret est une merveille qu'on ne peut assez admirer et qu'on ne saurait jamais comprendre. A la vue de quelque mal qui surprend ou que l'on sent comme insurmontable par ses propres forces, on jette, par exemple, un grand cri. Ce cri, poussé souvent sans qu'on y pense et par la disposition de la machine, entre infailliblement dans les oreilles de ceux qui sont

assez proche pour donner le secours dont on a besoin. Il les pénètre, ce cri, et se fait entendre à eux de quelque nation et de quelque qualité qu'ils soient; car ce cri est de toutes les langues et de toutes les conditions, comme en effet il en doit être. Il agite le cerveau et change en un moment toute la disposition du corps de ceux qui en sont frappés, il les fait même courir au secours sans qu'ils y pensent. Mais il n'est pas longtemps sans agir sur leur esprit et sans les obliger à vouloir secourir et à penser aux moyens de secourir celui qui a fait cette prière naturelle, pourvu toutefois que cette prière ou plutôt ce commandement pressant soit juste et selon les règles de la société. Car un cri indiscret, poussé sans sujet ou par une vaine frayeur, produit dans les assistants de l'indignation ou de la moquerie au lieu de compassion, parce qu'en criant sans raison l'on abuse des choses établies par la nature pour notre conservation. Ce cri indiscret produit naturellement de l'aversion et le désir de venger le tort que l'on a fait à la nature, je veux dire à l'ordre des choses, si celui qui l'a fait sans sujet l'a fait volontairement. Mais il ne doit produire que la passion de *moquerie* mêlée de quelque compassion, sans aversion et sans un désir de vengeance, si c'est l'épouvante, c'est-à-dire une fausse apparence d'un besoin pressant, qui ait été cause que quelqu'un se soit écrié : car il faut de la *moquerie* pour le rassurer comme craintif et pour le corriger, et il faut de la compassion pour le secourir comme faible : on ne peut rien concevoir de mieux ordonné.

Je ne prétends pas expliquer par un exemple quels sont les ressorts et les rapports que l'auteur de la nature a mis dans le cerveau des hommes et de tous les animaux pour entretenir le concert et l'union nécessaire à leur conservation. Je fais seulement quelques réflexions sur ces ressorts, afin que l'on y pense et que

l'on recherche avec soin, non comment ces ressorts jouent, ni comment leur jeu se communique par l'air, par la lumière et par tous les petits corps qui nous environnent, car cela est presque incompréhensible et n'est pas nécessaire; mais au moins afin que l'on reconnaisse quels en sont les effets. On peut par différentes observations reconnaître les liens qui nous attachent les uns aux autres, mais on ne peut connaître avec quelque exactitude comment cela se fait. On voit sans peine qu'une montre marque les heures; mais il faut du temps pour en savoir les raisons; et il y a tant de ressorts différents dans le cerveau du plus petit des animaux, qu'il n'y a rien de pareil dans les machines les plus composées.

S'il n'est pas possible de comprendre parfaitement les ressorts de notre machine, il n'est pas aussi absolument nécessaire de les comprendre; mais il est absolument nécessaire pour se conduire de bien savoir les effets que ces ressorts sont capables de produire en nous. Il n'est pas nécessaire de savoir comment une montre est faite pour s'en servir; mais si l'on s'en veut servir pour régler son temps, il est du moins nécessaire de savoir qu'elle marque les heures. Cependant il y a des gens si peu capables de réflexion qu'on pourrait presque les comparer à des machines purement inanimées. Ils ne sentent point en eux-mêmes les ressorts qui se débandent à la vue des objets; souvent ils sont agités sans qu'ils s'aperçoivent de leurs propres mouvements; ils sont esclaves sans qu'ils sentent leurs liens; ils sont enfin conduits en mille manières différentes sans qu'ils reconnaissent la main de celui qui les gouverne. Ils pensent être les seuls auteurs de tous les mouvements qui leur arrivent; et, ne distinguant point ce qui se passe en eux-mêmes en conséquence d'un acte libre de leur volonté d'avec ce qui s'y produit par l'impression

des corps qui les environnent, ils pensent qu'ils se conduisent eux-mêmes dans le temps qu'ils sont conduits par quelque autre. Mais ce n'est pas ici le lieu d'expliquer ces choses.

Les rapports que l'auteur de la nature a mis entre nos inclinations naturelles afin de nous unir les uns avec les autres semblent encore être plus dignes de notre application et de nos recherches que ceux qui sont entre les corps ou entre les esprits par rapport aux corps. Car tout y est réglé de telle manière que les inclinations qui semblent être les plus opposées à la société y sont les plus utiles lorsqu'elles sont un peu modérées.

Le désir, par exemple, que tous les hommes ont pour la grandeur tend par lui-même à la dissolution de toutes les sociétés. Néanmoins ce désir est tempéré de telle manière par l'ordre de la nature, qu'il sert davantage au bien de l'État que beaucoup d'autres inclinations faibles et languissantes. Car il donne de l'émulation, il excite à la vertu, il soutient le courage dans le service qu'on rend à la patrie, et l'on ne gagnerait pas tant de victoires, si les soldats et principalement les officiers n'aspiraient à la gloire et aux charges. Ainsi tous ceux qui composent les armées, ne travaillant que pour leurs intérêts particuliers, ne laissent pas de procurer le bien de tout le pays. Ce qui fait voir qu'il est très-avantageux pour le bien public que tous les hommes aient un désir secret de grandeur, pourvu qu'il soit modéré.

Mais, si tous les particuliers paraissaient être ce qu'ils sont en effet, s'ils disaient franchement aux autres qu'ils veulent être les principales parties du corps qu'ils composent, et n'en être jamais les dernières, ce ne serait pas le moyen de se joindre ensemble. Tous les membres d'un corps n'en peuvent pas être la tête et le

cœur ; il faut des pieds et des mains, des petits aussi bien que des grands, des gens qui obéissent aussi bien que de ceux qui commandent. Et si chacun disait ouvertement qu'il veut commander et ne jamais obéir, comme en effet chacun le souhaite naturellement, il est visible que tous les corps politiques se détruiraient, et que le désordre et l'injustice régneraient partout.

Il a donc été nécessaire que ceux qui ont le plus d'esprit et qui sont les plus propres à devenir les parties nobles de ce corps et à commander aux autres fussent naturellement civils, c'est-à-dire qu'ils fussent portés par une inclination secrète à témoigner aux autres, par leurs manières et par leurs paroles civiles et honnêtes, qu'ils se jugent indignes que l'on pense à eux, et qu'ils croient être les derniers des hommes, mais que ceux à qui ils parlent sont dignes de toutes sortes d'honneurs, et qu'ils ont beaucoup d'estime et de vénération pour eux. Enfin, au défaut de la charité et de l'amour de l'ordre, il a été nécessaire que ceux qui commandent aux autres eussent l'art de les tromper par un abaissement imaginaire qui ne consiste qu'en civilités et en paroles, afin de jouir sans envie de cette prééminence qui est nécessaire dans tous les corps. Car de cette sorte tous les hommes possèdent en quelque manière la grandeur qu'ils désirent : les grands la possèdent réellement, et les petits et les faibles ne la possèdent que par imagination, étant persuadés en quelque manière par les compliments des autres qu'on ne les regarde pas pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire pour les derniers d'entre les hommes.

Il est facile de conclure en passant de ce que nous venons de dire que c'est une très-grande faute contre la civilité que de parler souvent de soi, surtout quand on en parle avantageusement, quoique l'on ait toutes sortes de bonnes qualités, puisqu'il n'est pas permis de

parler aux personnes avec qui l'on converse comme si on les regardait au-dessous de soi, si ce n'est en quelques rencontres, et lorsqu'il y a des marques extérieures et sensibles qui nous élèvent au-dessus d'elles. Car enfin le mépris est la dernière des injures: c'est ce qui est le plus capable de rompre la société; et naturellement nous ne devons point espérer qu'un homme à qui nous avons fait connaître que nous le regardons au-dessous de nous se puisse jamais joindre avec nous, parce que les hommes ne peuvent souffrir d'être la dernière partie du corps qu'ils composent.

L'inclination que les hommes ont à faire des compliments est donc très-propre pour contre-balancer celle qu'ils ont pour l'estime et l'élévation, et pour adoucir la peine intérieure que ressentent ceux qui sont les dernières parties du corps politique. Et l'on ne peut douter que le mélange de ces deux inclinations ne fasse de très-bons effets pour entretenir la société.

Mais il y a une étrange corruption dans ces inclinations, aussi bien que dans l'amitié, la compassion, la bienveillance et les autres qui tendent à unir ensemble les hommes. Ce qui devrait entretenir la société civile est souvent cause de sa désunion et de sa ruine; et, pour ne point sortir de mon sujet, il est souvent cause de la communication et de l'établissement de l'erreur.

II. De toutes les inclinations nécessaires à la société civile, celles qui nous jettent le plus dans l'erreur sont l'amitié, la faveur, la reconnaissance, et toutes les inclinations qui nous portent à parler trop avantageusement des autres en leur présence.

Nous ne bornons pas notre amour dans la personne de nos amis, nous aimons encore avec eux toutes les choses qui leur appartiennent en quelque façon; et comme ils témoignent d'ordinaire assez de passion pour la défense de leurs opinions, ils nous inclinent insensi-

blement à les croire, à les approuver, et à les défendre même avec plus d'obstination et de passion qu'ils ne font eux-mêmes; parce qu'ils auraient souvent mauvaise grâce de les soutenir avec chaleur, et qu'on ne peut trouver à redire que nous les défendions. En eux ce serait amour-propre, en nous c'est générosité.

Nous portons de l'affection aux autres hommes pour plusieurs raisons, car ils peuvent nous plaire et nous servir en différentes manières. La ressemblance des humeurs, des inclinations, des emplois, leur air, leurs manières, leur vertu, leurs biens, l'affection ou l'estime qu'ils nous témoignent, les services qu'ils nous ont rendus ou que nous en espérons, et plusieurs autres raisons particulières, nous déterminent à les aimer. S'il arrive donc que quelqu'un de nos amis, c'est-à-dire quelque personne qui ait les mêmes inclinations, qui soit bien fait, qui parle d'une manière agréable, que nous croyions vertueux ou de grande condition, qui nous témoigne de l'affection et de l'estime, qui nous ait rendu quelque service ou de qui nous en espérions, ou enfin que nous aimions pour quelque autre raison particulière; s'il arrive, dis-je, que cette personne avance quelque proposition, nous nous en laissons incontinent persuader sans faire usage de notre raison. Nous soutenons son opinion sans nous mettre en peine si elle est conforme à la vérité, et souvent même contre notre propre conscience, selon l'obscurité et la confusion de notre esprit, selon la corruption de notre cœur, et selon les avantages que nous espérons tirer de notre fausse générosité.

Il n'est pas nécessaire d'apporter ici des exemples particuliers de ces choses, car on ne se trouve presque jamais une seule heure dans une compagnie sans en remarquer plusieurs si l'on y veut faire un peu de réflexion. La faveur et les rieurs, comme l'on dit ordi-

nairement, ne sont que rarement du côté de la vérité, mais presque toujours du côté des personnes que l'on aime. Celui qui parle est obligeant et civil ; il a donc raison. Si ce qu'il dit est seulement vraisemblable, on le regarde comme vrai; et si ce qu'il avance est absolument ridicule et impertinent, il deviendra tout au moins fort vraisemblable. C'est un homme qui m'aime, qui m'estime, qui m'a rendu quelque service, qui est dans la disposition et dans le pouvoir de m'en rendre, qui a soutenu mon sentiment en d'autres occasions : je serais donc un ingrat et un imprudent si je m'opposais aux siens, et si je manquais même à lui applaudir. C'est ainsi qu'on se joue de la vérité, qu'on la fait servir à ses intérêts et qu'on embrasse les fausses opinions les uns des autres.

Un honnête homme ne doit point trouver à redire qu'on l'instruise et qu'on l'éclaire quand on le fait selon les règles de la civilité ; et lorsque nos amis se choquent de ce que nous leur représentons modestement qu'ils se trompent, il faut leur permettre de s'aimer eux-mêmes et leurs erreurs, puisqu'ils le veulent et qu'on n'a pas le pouvoir de leur commander ni de leur changer l'esprit.

Mais un vrai ami ne doit jamais approuver les erreurs de son ami, car enfin nous devrions considérer que nous leur faisons plus de tort que nous ne pensons lorsque nous défendons leurs opinions sans discernement. Nos applaudissements ne font que leur enfler le cœur et les confirmer dans leurs erreurs; ils deviennent incorrigibles; ils agissent et ils décident enfin comme s'ils étaient devenus infaillibles.

D'où vient que les plus riches, les plus puissants, les plus nobles, et généralement tous ceux qui sont élevés au-dessus des autres, se croient fort souvent infaillibles, et qu'ils se comportent comme s'ils avaient

beaucoup plus de raison que ceux qui sont d'une condition vile ou médiocre, si ce n'est parce qu'on approuve indifféremment et lâchement toutes leurs pensées? Ainsi l'approbation que nous donnons à nos amis leur fait croire peu à peu qu'ils ont plus d'esprit que les autres, ce qui les rend fiers, hardis, imprudents et capables de tomber dans les erreurs les plus grossières sans s'en apercevoir.

C'est pour cela que nos ennemis nous rendent souvent un meilleur service et nous éclairent beaucoup plus l'esprit par leurs oppositions que ne font nos amis par leurs approbations; parce que nos ennemis nous obligent de nous tenir sur nos gardes et d'être attentifs aux choses que nous avançons; ce qui seul suffit pour nous faire reconnaître nos égarements. Mais nos amis ne font que nous endormir et nous donner une fausse confiance qui nous rend vains et ignorants. Les hommes ne doivent donc jamais admirer leurs amis et se rendre à leurs sentiments par amitié, de même qu'ils ne doivent jamais s'opposer à ceux de leurs ennemis par inimitié; mais ils doivent se défaire de leur esprit flatteur ou contre-disant pour devenir sincères et approuver l'évidence et la vérité partout où ils la trouvent.

Nous devons aussi nous bien mettre dans l'esprit que la plupart des hommes sont portés à la flatterie ou à nous faire des compliments par une espèce d'inclination naturelle, pour paraître spirituels, pour attirer sur eux la bienveillance des autres, et dans l'espérance de quelque retour, ou enfin par une espèce de malice et de raillerie; et nous ne devons pas nous laisser étourdir par tout ce que l'on peut nous dire. Ne voyons-nous pas tous les jours que des personnes qui ne se connaissent point ne laissent pas de s'élever l'un l'autre jusques aux nues la première fois même qu'ils se voient

et qu'ils se parlent? et qu'y a-t-il de plus ordinaire que de voir des gens qui donnent des louanges hyperboliques et qui témoignent des mouvements extraordinaires d'admiration à une personne qui vient de parler en public, même en présence de ceux avec lesquels ils s'en sont moqués quelque temps auparavant? Toutes les fois qu'on se récrie, qu'on pâlit d'admiration, et comme surpris des choses que l'on entend, ce n'est pas une bonne preuve que celui qui parle dit des merveilles, mais plutôt qu'il parle à des hommes flatteurs, qu'il a des amis ou peut-être des ennemis qui se divertissent de lui. C'est qu'il parle d'une manière engageante, qu'il est riche et puissant; ou, si on le veut, c'est une assez bonne preuve que ce qu'il dit est appuyé sur les notions des sens confuses et obscures, mais fort touchantes et fort agréables, ou qu'il a quelque feu d'imagination, puisque les louanges se donnent à l'amitié, aux richesses, aux dignités, aux vraisemblances, et très-rarement à la vérité.

On s'attendra peut-être qu'ayant traité en général des inclinations des esprits, je doive descendre dans un détail exact de tous les mouvements particuliers qu'ils ressentent à la vue du bien et du mal; c'est-à-dire que je doive expliquer la nature de l'amour, de la haine, de la joie, de la tristesse et de toutes les passions intellectuelles tant générales que particulières, tant simples que composées. Mais je ne me suis pas engagé à expliquer tous les différents mouvements dont les esprits sont capables.

Je suis bien aise que l'on sache que mon dessein principal dans tout ce que j'ai écrit jusqu'ici de la recherche de la vérité a été de faire sentir aux hommes leur faiblesse et leur ignorance, et que nous sommes tous sujets à l'erreur et au péché. Je l'ai dit, et je le dis encore, peut-être qu'on s'en souviendra: je n'ai

jamais eu dessein de traiter à fond de la nature de l'esprit ; mais j'ai été obligé d'en dire quelque chose pour expliquer les erreurs dans leur principe, pour les expliquer avec ordre, en un mot, pour me rendre intelligible : et si j'ai passé les bornes que je me suis proposées, c'est que j'avais, ce me semblait, des choses nouvelles à dire qui me paraissaient de conséquence, et que je croyais même qu'on pourrait lire avec plaisir. Peut-être me suis-je trompé, mais je devais avoir cette présomption pour avoir le courage de les écrire ; car le moyen de parler lorsqu'on n'espère pas d'être écouté ! Il est vrai que j'ai dit beaucoup de choses qui ne paraissent point tant appartenir au sujet que je traite que ce particulier des mouvements de l'âme ; je l'avoue, mais je ne prétends point m'obliger à rien lorsque je me fais un ordre. Je me fais un ordre pour me conduire, mais je prétends qu'il m'est permis de tourner la tête lorsque je marche si je trouve quelque chose qui mérite d'être considéré. Je prétends même qu'il m'est permis de me reposer en quelques lieux à l'écart, pourvu que je ne perde point de vue le chemin que je dois suivre. Ceux qui ne veulent point se délasser avec moi peuvent passer outre ; il leur est permis, ils n'ont qu'à tourner la page ; mais, s'ils se fâchent, qu'ils sachent qu'il y a bien des gens qui trouvent que ces lieux que je choisis pour me reposer leur font trouver le chemin plus doux et plus agréable.

LIVRE CINQUIÈME

DES PASSIONS.

CHAPITRE PREMIER

De la nature et de l'origine des passions en général.

L'esprit de l'homme a deux rapports essentiels ou nécessaires fort différents : l'un à Dieu, l'autre à son corps. Comme pur esprit, il est essentiellement uni au Verbe de Dieu, à la sagesse et à la vérité éternelle, c'est-à-dire à la souveraine raison ; car ce n'est que par cette union qu'il est capable de penser, ainsi que l'on a vu dans le troisième livre. Comme esprit humain, il a un rapport essentiel à son corps ; car c'est à cause qu'il lui est uni qu'il sent et qu'il imagime, comme l'on a expliqué dans le premier et dans le second livre. On appelle *sens* ou *imagination* l'esprit, lorsque son corps est cause naturelle ou occasionnelle de ses pensées ; et on l'appelle *entendement* lorsqu'il agit par lui-même, ou plutôt lorsque Dieu agit en lui et que sa lumière l'éclaire en plusieurs façons différentes sans aucun rapport nécessaire à ce qui se passe dans son corps.

Il en est de même de la volonté de l'homme. Comme

volonté, elle dépend essentiellement de l'amour que Dieu se porte à lui-même et de la loi éternelle, en un mot, de la volonté de Dieu. Ce n'est que parce que Dieu s'aime que nous aimons quelque chose ; et si Dieu ne s'aimait pas, ou s'il n'imprimait sans cesse dans l'âme de l'homme un amour pareil au sien, c'est-à-dire ce mouvement d'amour que nous sentons pour le bien en général, nous n'aimerions rien, nous ne voudrions rien, et par conséquent nous serions sans volonté ; puisque la volonté n'est autre chose que l'impression de la nature qui nous porte vers le bien en général, comme nous avons déjà dit plusieurs fois.

Mais la volonté, comme volonté d'un homme, dépend essentiellement du corps ; car ce n'est qu'à cause des mouvements du sang, ou plutôt des esprits animaux, qu'elle se sent agitée de toutes les émotions sensibles. J'ai donc appelé *inclinations naturelles* tous les mouvements de l'âme qui nous sont communs avec les pures intelligences ; et quelques-uns de ceux auxquels le corps a beaucoup de part, mais dont il n'est qu'indirectement et la cause et la fin, je les ai expliqués dans le livre précédent; et j'appelle ici *passions* toutes les émotions que l'âme ressent naturellement à l'occasion des mouvements extraordinaires des esprits animaux et du sang. Ce sont ces émotions sensibles qui feront le sujet de ce livre.

Quoique les passions soient inséparables des inclinations et que les hommes ne soient capables de quelque amour ou de quelque haine sensible que parce qu'ils sont capables d'un amour et d'une haine spirituelle; on a cru cependant qu'il était à propos de les traiter séparément, afin d'éviter la confusion. Si l'on considère que les passions sont beaucoup plus fortes et plus vives que les inclinations naturelles, qu'elles ont pour l'ordinaire d'autres objets, et qu'elles sont toujours

produites par d'autres causes, on reconnaîtra que ce n'est pas sans raison qu'on sépare des choses qui sont inséparables par leur nature.

Les hommes ne sont capables de sensations et d'imaginations que parce qu'ils sont capables de pures intellections, les sens et l'imagination étant inséparables de l'esprit; et néanmoins personne ne trouve à redire que l'on traite séparément de ces facultés de l'âme, quoiqu'elles soient naturellement inséparables.

Enfin les sens et l'imagination ne diffèrent pas davantage de l'entendement pur que les passions diffèrent des inclinations. Ainsi il fallait séparer ces deux dernières facultés comme on a coutume de séparer les trois premières, afin de faire mieux discerner ce que l'âme reçoit de son auteur par rapport au corps d'avec ce qu'elle tient de lui sans ce rapport. Le seul inconvénient qui naîtra naturellement de cette séparation de deux choses naturellement unies sera, comme il arrive toujours dans de pareilles occasions, la nécessité de répéter quelque chose de ce qu'on a déjà dit.

L'homme est un, quoiqu'il soit composé de plusieurs parties; et l'union de ces parties est si étroite qu'on ne peut le toucher en un endroit qu'on ne le remue tout entier. Toutes ses facultés se tiennent et sont tellement subordonnées qu'il est impossible d'en bien expliquer quelqu'une sans dire quelque chose des autres. Ainsi, en tâchant de se faire un ordre pour éviter la confusion, l'on se trouve obligé de répéter. Mais il vaut mieux répéter que de confondre, parce qu'il faut se rendre intelligible ; et dans cette nécessité de répéter, ce qui se peut faire de mieux est de répéter sans ennuyer.

Les *passions* de l'âme sont des impressions de l'auteur de la nature, lesquelles nous inclinent à aimer notre corps et tout ce qui peut être utile à sa conser-

vation; comme les *inclinations* naturelles sont des impressions de l'auteur de la nature, lesquelles nous portent principalement à l'aimer comme souverain bien et notre prochain sans rapport au corps.

La cause naturelle ou occasionnelle de ces impressions est le mouvement des esprits animaux qui se répandent dans le corps pour y produire et pour y entretenir une disposition convenable à l'objet que l'on aperçoit, afin que l'esprit et le corps s'aident mutuellement dans cette rencontre; car c'est par l'action continuelle de Dieu que nos volontés sont suivies de tous les mouvements de notre corps qui sont propres pour les exécuter, et que les mouvements de notre corps, lesquels s'excitent machinalement en nous par la vue de quelque objet, sont accompagnés d'une passion de notre âme qui nous incline à vouloir ce qui paraît alors utile au corps. C'est cette impression efficace et continuelle de la volonté de Dieu sur nous qui nous unit si étroitement à une portion de la matière; et si cette impression de sa volonté cessait un moment, nous serions dès ce moment délivrés de la dépendance où nous sommes de tous les changements qui arrivent à notre corps.

Car on ne peut comprendre comment certaines gens s'imaginent qu'il y a une liaison absolument nécessaire entre les mouvements des esprits et du sang et les émotions de l'âme. Quelques petites parties de la bile se remuent dans le cerveau avec quelque force; donc il est nécessaire que l'âme soit agitée de quelque passion, et que cette passion soit plutôt la colère que l'amour. Quel rapport peut-on concevoir entre l'idée des défauts d'un ennemi, une passion de mépris ou de haine, et entre le mouvement corporel des parties du sang qui heurtent contre quelques parties du cerveau? Comment se peut-on persuader que les uns dépendent des

autres, et que l'union ou l'alliance de deux choses aussi éloignées et aussi inalliables que l'esprit et la matière puisse êrte causée et entretenue d'une autre manière que par la volonté continuelle et toute-puissante de l'auteur de la nature ?

Ceux qui pensent que les corps se communiquent nécessairement et par eux-mêmes leur mouvement dans le moment de leur rencontre, pensent quelque chose de vraisemblable. Car enfin ce préjugé a quelque fondement. Les corps semblent avoir essentiellement rapport aux corps [1]. Mais l'esprit et le corps sont deux genres d'êtres si opposés, que ceux qui pensent que les émotions de l'âme suivent nécessairement les mouvements des esprits et du sang, pensent une chose qui n'a pas la moindre apparence. Il n'y a certainement que l'expérience que nous sentons dans nous-mêmes de l'union de ces deux êtres, et l'ignorance des opérations continuelles de Dieu sur ses créatures, qui nous fasse imaginer d'autre cause de l'union de notre âme avec notre corps que la volonté de Dieu toujours efficace.

Il est difficile de déterminer positivement si ce rapport ou cette alliance des pensées de l'esprit de l'homme avec les mouvements de son corps est une peine de son péché ou un don de la nature ; et quelques personnes croient que c'est prendre parti trop légèrement que d'embrasser une de ces opinions plutôt que l'autre. On sait bien que l'homme, avant son péché, n'était point l'esclave mais le maître absolu de ses passions, et qu'il arrêtait sans peine par sa volonté l'agitation des esprits qui les causaient. Mais on a de la peine à se persuader que le corps ne sollicitait point l'âme du premier homme à la recherche des choses qui étaient propres

[1] Voy. ci-dessus liv. VI, ch. III de la deuxième part. de la *Méthode*.

à la conservation de sa vie. On a quelque peine à croire qu'Adam ne trouvait point avant son péché que les fruits fussent agréables à la vue et délicats au goût après ce qu'en dit l'Écriture, et que cette économie si juste et si merveilleuse des sens et des passions pour la conservation du corps, soit une corruption de la nature plutôt que sa première institution [1].

Sans doute la nature est présentement corrompue : le corps agit avec trop de force sur l'esprit. Au lieu de lui représenter ses besoins avec respect, il le tyrannise et l'arrache à Dieu, à qui il doit être inséparablement uni, et il l'applique sans cesse à la recherche des choses sensibles qui peuvent être utiles à sa conservation. L'esprit est devenu comme matériel et comme terrestre après le péché. Le rapport et l'union étroite qu'il avait avec Dieu s'est perdue : je veux dire que Dieu s'est retiré de lui autant qu'il le pouvait, sans le perdre et sans l'anéantir. Mille désordres se sont suivis de l'absence ou de l'éloignement de celui qui le conservait dans l'ordre ; et, sans faire une plus longue déduction de nos misères, j'avoue que l'homme est corrompu en toutes ses parties depuis sa chute.

Mais cette chute n'a pas détruit l'ouvrage de Dieu. On reconnaît toujours dans l'homme ce que Dieu y a mis ; et sa volonté immuable, qui fait la nature de chaque chose, n'a point été changée par l'inconstance et la légèreté de la volonté d'Adam. Tout ce que Dieu a voulu, il le veut encore ; et parce que sa volonté est efficace, il le fait. Le péché de l'homme a bien été l'occasion de cette volonté de Dieu qui fait l'ordre de la grâce. Mais la grâce n'est point contraire à la nature : l'une ne détruit point l'autre, parce que Dieu ne combat pas contre lui-même ; il ne se repent jamais, et

[1] Voy. le ch. v du premier liv.

sa sagesse n'ayant point de bornes, ses ouvrages n'auront point de fin.

La volonté de Dieu qui fait l'ordre de la grâce est donc ajoutée à la volonté qui fait l'ordre de la nature pour la réparer et non pas pour la changer. Il n'y a dans Dieu que ces deux volontés générales, et tout ce qu'il y a dans la terre de réglé dépend de l'une ou de l'autre de ces volontés. On reconnaîtra dans la suite que les passions sont très-réglées, si on ne les considère que par rapport à la conservation du corps, quoiqu'elles nous trompent dans certaines rencontres rares et particulières, auxquelles la cause universelle n'a pas voulu remédier. Il faut donc conclure que les passions sont de l'ordre de la nature, puisqu'elles ne peuvent être de l'ordre de la grâce.

Il est vrai que si l'on considère que le péché du premier homme a changé l'union de l'âme et du corps en dépendance, et qu'il nous a privés du secours d'un Dieu toujours présent et toujours prêt à nous défendre, on peut dire que c'est le péché qui est la cause de l'attachement que nous avons aux choses sensibles, parce que le péché nous a détachés de Dieu, par lequel seul nous pouvons nous délivrer de leur servitude.

Mais sans nous arrêter davantage à la recherche de la première cause des passions, examinons leur étendue, leur nature, leurs causes, leur fin, leur usage, leurs défauts et tout ce qu'elles renferment.

CHAPITRE II

De l'union de l'esprit avec les objets sensibles, ou de la force et de l'étendue des passions en général.

Si tous ceux qui lisent cet ouvrage voulaient prendre la peine de faire quelques réflexions sur ce qu'ils sentent dans eux-mêmes, il ne serait pas nécessaire de s'arrêter ici à faire voir la dépendance où nous sommes de tous les objets sensibles. Je ne puis rien dire sur cette matière que tout le monde ne sache aussi bien que moi, pourvu qu'on y veuille penser. C'est pourquoi j'aurais grand'envie de n'en rien dire. Mais parce que l'expérience m'apprend que les hommes s'oublient souvent si fort eux-mêmes, qu'ils ne pensent pas seulement à ce qu'ils sentent, et qu'ils ne recherchent point les raisons de ce qui se passe dans leur esprit, je crois que je dois dire ici certaines choses qui peuvent les aider à y faire réflexion. J'espère même que ceux qui savent ces choses ne seront pas fâchés de les lire, car encore qu'on ne prenne point de plaisir à entendre parler simplement de ce que l'on sait, on prend toujours quelque plaisir d'entendre parler de ce que l'on sait et de ce que l'on sent tout ensemble.

La secte la plus honorable des philosophes et celle dont bien des gens font encore gloire d'embrasser les sentiments, nous veut faire croire qu'il ne tient qu'à nous d'être heureux. Les stoïciens nous disent sans cesse

que nous ne devons dépendre que de nous-mêmes; qu'il ne faut point s'affliger de la perte de son honneur, de ses biens, de ses amis, de ses parents; qu'il faut toujours être égal et sans la moindre inquiétude, quoi qu'il puisse arriver; que l'exil, les injures, les insultes, les maladies et la mort même ne sont point des maux, et qu'il ne faut point les craindre ou les fuir[1]. Enfin ils nous disent une infinité de choses semblables que nous sommes assez portés à croire, tant à cause que notre orgueil nous fait aimer l'indépendance, que parce que la raison nous apprend en effet que la plupart des maux qui nous affligent véritablement ne seraient pas capables de nous affliger, si toutes choses étaient dans l'ordre.

Mais Dieu nous a donné un corps, et par ce corps il nous a unis à toutes les choses sensibles. Le péché nous a assujettis à ce corps, et par notre corps il nous a rendus dépendants de toutes les choses sensibles. C'est l'ordre de la nature, c'est la volonté du Créateur, que tous les êtres qu'il a faits tiennent les uns aux autres. Nous sommes unis en quelque manière à tout l'univers, et c'est le péché du premier homme qui nous a rendus dépendants de tous les êtres auxquels Dieu nous avait seulement unis. Ainsi, il n'y a personne présentement qui ne soit en quelque manière uni et assujetti tout ensemble à son corps, et par son corps à ses parents, à ses amis, à sa ville, à son prince, à sa patrie, à son habit, à sa maison, à sa terre, à son cheval, à son chien, à toute la terre, au soleil, aux étoiles, à tous les cieux.

Il est donc ridicule de dire aux hommes qu'il dépend d'eux d'être heureux, d'être sages, d'être libres; et c'est se moquer d'eux que de les avertir sérieusement de ne point s'affliger de la perte de leurs amis ou de leurs biens. Car de même qu'il est ridicule d'avertir les

[1] Sen., *Ep.* 124.

hommes de ne point sentir de douleur lorsqu'on les frappe, ou de ne point sentir de plaisir lorsqu'ils mangent avec appétit, ainsi les stoïciens n'ont pas raison, ou peut-être se raillent-ils de nous, lorsqu'ils nous prêchent de n'être point affligés de la mort d'un père, de la perte de nos biens, d'un exil, d'une prison et de choses semblables, et de ne point nous réjouir dans les heureux succès de nos affaires ; car nous sommes unis à notre patrie, à nos biens, à nos parents, etc., par une union naturelle et qui présentement ne dépend point de notre volonté.

Je veux bien que la raison nous apprenne que nous devons souffrir l'exil sans tristesse, mais la même raison nous apprend que nous devons aussi souffrir qu'on nous coupe un bras sans douleur. L'âme est au-dessus du corps, et, selon la lumière de la raison, son bonheur ou son malheur ne doivent point dépendre de lui. Mais l'expérience nous prouve assez que les choses ne sont point comme notre raison nous dit qu'elles doivent être, et il est ridicule de philosopher contre l'expérience.

Ce n'est pas ainsi que les chrétiens philosophent. Ils ne nient pas que la douleur soit un mal, qu'il n'y ait de la peine dans la désunion des choses auxquelles nous sommes unis par la nature, et qu'il ne soit difficile de se délivrer de l'esclavage où le péché nous a réduits. Ils tombent d'accord que c'est un désordre que l'âme dépende de son corps ; mais ils reconnaissent qu'elle en dépend, et de telle manière, qu'elle ne se peut délivrer de sa dépendance que par la grâce de Jésus-Christ : *Je sens,* dit saint Paul, *une loi dans mon corps qui combat contre la loi de mon esprit, et qui me rend esclave de la loi du péché qui est dans mes membres. Malheureux que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort? ce sera la grâce de Dieu, par Jésus-Christ notre Seigneur.*

Le fils de Dieu, ses apôtres et tous ses véritables disciples recommandent surtout la patience, parce qu'ils savent que quand on veut vivre en homme de bien, il y a beaucoup à souffrir. Enfin les vrais chrétiens ou les véritables philosophes ne disent rien qui ne soit conforme au bon sens, à l'expérience; mais toute la nature résiste sans cesse à l'opinion ou à l'orgueil des stoïques.

Les chrétiens savent que pour se délivrer en quelque manière de la dépendance où ils sont, ils doivent travailler à se priver de toutes les choses dont ils ne peuvent jouir sans plaisir ni être privés sans douleur; que c'est là le seul moyen de conserver la paix et la liberté de l'esprit qu'ils ont reçues par la grâce de leur libérateur. Les stoïciens, au contraire, suivant les fausses idées de leur philosophie chimérique, s'imaginent d'être sages et heureux, et qu'il n'y a qu'à penser à la vertu et à l'indépendance pour devenir vertueux et indépendants. Le bon sens et l'expérience nous assurent que le meilleur moyen pour n'être point blessés par la douleur d'une piqûre, c'est qu'il ne faut point se piquer. Mais les stoïciens disent : Piquez, et je vais, par la force de mon esprit et par le secours de ma philosophie, me séparer de mon corps, de telle sorte que je ne m'inquiéterai point de ce qui s'y passe. J'ai des preuves démonstratives que mon bonheur n'en dépend point, que la douleur n'est point un mal; et vous verrez, par l'air de mon visage et par la contenance ferme de tout le reste de mon corps, que ma philosophie me rend invulnérable.

Leur orgueil leur soutient le courage, mais il n'empêche pas qu'ils ne souffrent effectivement la douleur avec inquiétude et qu'ils ne soient misérables. Ainsi l'union qu'ils ont avec leur corps n'est point détruite ni leur douleur dissipée; mais c'est que l'union qu'ils

ont avec les autres hommes, fortifiée par le désir de leur estime, résiste en quelque sorte à cette autre union qu'ils ont avec leur propre corps. La vue sensible de ceux qui les regardent, et auxquels ils sont unis, arrête le cours des esprits qui accompagne la douleur, et efface sur leur visage l'air qu'elle y imprimait ; car, si personne ne les regardait, cet air de fermeté et de liberté d'esprit s'évanouirait incontinent. Ainsi les stoïciens ne résistent en quelque façon à l'union qu'ils ont avec leur corps qu'en se rendant davantage esclaves des autres hommes auxquels ils sont unis par la passion de la gloire. C'est donc une vérité constante que tous les hommes par la nature sont unis à toutes les choses sensibles, et que par le péché ils en sont dépendants. On le reconnaît assez par expérience, quoique la raison semble s'y opposer, et presque toutes les actions des hommes en sont des preuves sensibles et démonstratives.

Cette union qui est généralement dans tous les hommes, n'est pas d'une égale étendue ni d'une égale force dans tous les hommes. Car comme elle suit la connaissance de l'esprit, on peut dire que l'on n'est pas actuellement uni aux objets que l'on ne connaît pas. Un paysan dans sa chaumine ne prend point de part à la gloire de son prince et de sa patrie, mais seulement à la gloire de son village et de ceux d'alentour, parce que sa connaissance ne s'étend que jusque-là.

L'union de l'âme aux objets sensibles que l'on a vus et que l'on a goûtés est plus forte que l'union à ceux que l'on a seulement imaginés et dont on a seulement ouï parler. C'est par le sentiment que nous nous unissons plus étroitement aux choses sensibles, car le sentiment produit de bien plus grandes traces dans le cerveau et excite un mouvement d'esprit bien plus violent que la seule imagination.

Cette union n'est pas si forte dans ceux qui la combattent sans cesse pour s'attacher aux biens de l'esprit, que dans les autres qui suivent les mouvements de leurs passions et qui s'y laissent assujettir, car la cupidité l'augmente et la fortifie.

Enfin les différents emplois, les différentes conditions, aussi bien que les différentes dispositions d'esprit, mettent une différence considérable dans l'union sensible qu'ont les hommes aux biens de la terre. Les grands tiennent à bien plus de choses que les autres, leur esclavage a plus d'étendue. Un général d'armée tient à tous ses soldats, parce que tous ses soldats le considèrent. C'est souvent cet esclavage qui fait sa générosité, et le désir d'être estimé de tous ceux à qui il est en vue l'oblige souvent à sacrifier d'autres désirs plus sensibles ou plus raisonnables. Il en est de même des supérieurs et de ceux qui sont en quelque considération dans le monde. C'est souvent la vanité qui anime leur vertu, parce que l'amour de la gloire est d'ordinaire plus fort que l'amour de la vérité et de la justice. Je parle ici de l'amour de la gloire non comme d'une simple inclination, mais comme d'une passion, parce qu'en effet cet amour peut être sensible et qu'il est souvent accompagné d'émotions d'esprit assez vives et assez violentes.

Les différents âges et les différents sexes sont encore des causes principales de la différence des passions des hommes. Les enfants n'aiment pas les mêmes choses que les hommes faits et que les vieillards, ou ils ne les aiment pas avec tant de force et de constance. Les femmes ne tiennent souvent qu'à leur famille et à leur voisinage; mais les hommes tiennent à toute leur patrie, c'est à eux à la défendre; ils aiment les grandes charges, les honneurs, le commandement.

Il y a une si grande variété dans les emplois et dans

les engagements où les hommes se trouvent, qu'il est impossible de l'expliquer. La disposition de l'esprit d'un homme marié n'est pas la même que celle d'un homme qui ne l'est pas. La pensée de sa famille l'occupe souvent presque tout entier. Les religieux n'ont pas l'esprit ni le cœur tourné comme les hommes du monde, ni même comme les ecclésiastiques; ils sont unis à moins de choses, mais ils y sont naturellement plus fortement attachés. On peut ainsi parler en général des différents états où les hommes se trouvent, mais on ne peut expliquer en détail les petits engagements qui sont presque tous différents en chaque personne en particulier : car il arrive assez souvent que les hommes ont des engagements particuliers entièrement opposés à ceux qu'ils devraient avoir par rapport à leur condition. Mais, quoique l'on puisse exprimer en général les différents caractères d'esprit et les différentes inclinations des hommes et des femmes, des vieillards et des jeunes gens, des riches et des pauvres, des savants et des ignorants, enfin des différents sexes, des différents âges et des différents emplois, cependant ces choses sont trop connues de tous ceux qui vivent parmi le monde et qui pensent à ce qu'ils y voient, pour en grossir ce livre. Il ne faut qu'ouvrir les yeux pour s'instruire agréablement et solidement de ces choses. Pour ceux qui aiment mieux les lire en grec que de les apprendre par quelque réflexion sur ce qui se passe devant leurs yeux, ils peuvent lire le second livre de la Rhétorique d'Aristote. C'est, je crois, le meilleur ouvrage de ce philosophe, parce qu'il y dit peu de choses dans lesquelles on se puisse tromper, et qu'il se hasarde rarement de prouver ce qu'il y avance.

Il est donc évident que cette union sensible de l'esprit des hommes à tout ce qui a quelque rapport à la conservation de leur vie ou de la société dont ils se

considèrent comme parties, est différente en différentes personnes, puisqu'elle est plus étendue dans ceux qui ont plus de connaissance, qui sont de plus grande condition, qui ont de plus grands emplois et qui ont l'imagination plus spacieuse; et qu'elle est plus étroite et plus forte dans ceux qui sont plus sensibles, qui ont l'imagination plus vive et qui suivent plus aveuglément les mouvements de leurs passions.

Il est extrêmement utile de faire souvent réflexion sur les manières presque infinies dont les hommes sont liés aux objets sensibles; et un des meilleurs moyens pour se rendre assez savant dans ces choses, c'est de s'étudier et de s'observer soi-même. C'est par l'expérience de ce que nous sentons dans nous-mêmes que nous nous instruisons avec une entière assurance de toutes les inclinations des autres hommes, et que nous connaissons avec quelque certitude une grande partie des passions auxquelles ils sont sujets. Que si nous ajoutons à ces expériences la connaissance des engagements particuliers où ils se trouvent et celle des jugements propres à chacune des passions desquelles nous parlerons dans la suite, nous n'aurons peut-être pas tant de difficulté à deviner la plupart de leurs actions que les astronomes en ont à prédire les éclipses. Car encore que les hommes soient libres, il est très-rare qu'ils fassent usage de leur liberté contre leurs inclinations naturelles et leurs passions violentes.

Avant que de finir ce chapitre, il faut encore que je fasse remarquer que c'est une des lois de l'union de l'âme avec le corps que toutes les inclinations de l'âme, même celles qu'elle a pour les biens qui n'ont point de rapport au corps, soient accompagnées des émotions des esprits animaux qui rendent ces inclinations sensibles; parce que l'homme n'étant point un esprit pur, il est impossible qu'il ait quelque inclination toute

pure sans mélange de quelque passion petite ou grande. Ainsi l'amour de la vérité, de la justice, de la vertu, de Dieu même, est toujours accompagné de quelques mouvements d'esprits qui rendent cet amour sensible, quoiqu'on ne s'en aperçoive pas à cause que l'on a presque toujours d'autres sentiments plus vifs, de même que la connaissance des choses spirituelles est toujours accompagnée de quelques traces du cerveau qui rendent cette connaissance plus vive, mais d'ordinaire plus confuse. Il est vrai que bien souvent on ne reconnaît pas que l'on imagine quelque peu dans le même temps que l'on conçoit une vérité abstraite. La raison en est que ces vérités n'ont point d'images ou de traces instituées de la nature pour les représenter, et que toutes les traces qui les révèlent n'ont point d'autre rapport avec elles que celui que la volonté des hommes ou le hasard y a mis. Car les arithméticiens et les analystes mêmes, qui ne considèrent que des choses abstraites, se servent très-fort de leur imagination pour arrêter la vue de leur esprit sur leurs idées. Les chiffres, les lettres de l'alphabet et les autres figures qui se voient ou qui s'imaginent, sont toujours jointes aux idées qu'ils ont des choses, quoique les traces qui se forment de ces caractères n'y aient point de rapport, et qu'ainsi elles ne les rendent point fausses ni confuses ; ce qui fait que, par un usage réglé de chiffres et de lettres, ils découvrent des vérités très-difficiles et que sans cela il serait impossible de découvrir.

Les idées des choses qui ne peuvent être aperçues que par l'esprit pur pouvant donc être liées avec les traces du cerveau, et la vue des objets que l'on aime, que l'on hait, que l'on craint par une inclination naturelle, pouvant être accompagnée du mouvement des esprits, il est visible que la pensée de l'éternité, la crainte de l'enfer, l'espérance d'une félicité éternelle, quoique ce

soient des objets qui ne frappent point les sens, peuvent exciter en nous des passions violentes.

Ainsi nous pouvons dire que nous sommes unis d'une manière sensible non-seulement à toutes les choses qui ont rapport à la conservation de la vie, mais encore aux choses spirituelles auxquelles l'esprit est uni immédiatement par lui-même. Il arrive même très-souvent que la foi, la charité et l'amour-propre rendent cette union aux choses spirituelles plus forte que celle par laquelle nous tenons à toutes les choses sensibles. L'âme des véritables martyrs était plus unie à Dieu qu'à leurs corps; et ceux qui meurent pour soutenir une fausse religion qu'ils croient vraie, font assez connaître que la crainte de l'enfer a plus de force sur eux que la crainte de la mort. Il y a souvent tant de chaleur et d'entêtement de part et d'autre dans les guerres de religion et dans la défense des superstitions, qu'on ne peut douter qu'il n'y ait de la passion, et même une passion bien plus ferme et bien plus constante que toutes les autres, parce qu'elle est soutenue par les apparences de la raison aussi bien dans ceux qui sont trompés que dans les autres.

Nous sommes donc unis par nos passions à tout ce qui nous paraît être le bien ou le mal de l'esprit comme à tout ce qui nous paraît être le bien ou le mal du corps. Il n'y a rien que nous puissions connaître avoir quelque rapport avec nous qui ne soit capable de nous agiter; et de toutes les choses que nous connaissons, il n'y en a aucune qui n'ait quelque rapport avec nous. Nous prenons toujours quelque intérêt dans les vérités même les plus abstraites lorsque nous les connaissons, parce qu'au moins il y a ce rapport entre elles et notre esprit que nous les connaissons. Elles sont nôtres pour ainsi dire par notre connaissance. Nous sentons qu'on nous blesse lorsqu'on les combat; et si l'on nous blesse,

il est certain que l'on nous agite et que l'on nous inquiète. Ainsi les passions ont une domination si vaste et si étendue, qu'il est impossible de concevoir aucune chose à l'égard de laquelle on puisse assurer que tous les hommes soient exempts de leur empire. Mais voyons présentement quelle est leur nature, et tâchons de découvrir toutes les choses qu'elles renferment.

CHAPITRE III

Explication particulière de tous les changements qui arrivent au corps et à l'âme dans les passions.

On peut distinguer sept choses dans chacune de nos passions, excepté dans l'admiration, laquelle aussi n'est qu'une passion imparfaite.

La première chose est le jugement que l'esprit porte d'un objet, ou plutôt c'est la vue confuse ou distincte du rapport qu'un objet a avec nous.

La seconde est une actuelle détermination du mouvement de la volonté vers cet objet, supposé qu'il soit ou qu'il paraisse un bien. Avant cette vue, le mouvement naturel de l'âme ou était indéterminé, c'est-à-dire qu'il se portait vers le bien en général; ou il était déterminé ailleurs par la connaissance de quelque autre objet particulier. Mais dans le moment que l'esprit aperçoit le rapport que cet objet nouveau a avec lui, ce mouvement général de la volonté est aussitôt déterminé conformément à ce que l'esprit aperçoit. L'âme s'approche de cet objet par son amour, afin de le goûter et de reconnaître son bien par le sentiment de douceur que l'auteur de la nature lui donne comme une récompense naturelle de ce qu'elle se porte au bien. Elle jugeait que cet objet était un bien par une raison abstraite et qui ne la touchait pas; mais elle en demeure convaincue par l'efficace du sentiment, et plus ce sentiment

est vif, plus elle s'attache au bien qui semble le produire.

Mais si cet objet particulier est considéré comme mauvais ou comme capable de nous priver de quelque bien, il n'arrive point de nouvelle détermination au mouvement de la volonté, mais seulement une augmentation de mouvement vers le bien opposé à cet objet qui paraît mauvais, laquelle augmentation est d'autant plus grande que le mal paraît plus à craindre. Car, en effet, on ne hait que parce que l'on aime, et le mal qui est hors de nous n'est jugé mal que par rapport au bien dont il nous prive. Ainsi le mal étant considéré comme la privation du bien, fuir le mal c'est fuir la privation du bien, c'est-à-dire tendre vers le bien. Il n'arrive donc point de nouvelle détermination dans le mouvement naturel de la volonté à la rencontre d'un objet qui nous déplaît, mais seulement un sentiment de douleur, de dégoût ou d'amertume, que l'auteur de la nature imprime en l'âme comme une peine naturelle de ce qu'elle est privée du bien [1]. La raison toute seule ne suffisait pas pour l'y porter, il fallait encore ce sentiment affligeant et pénible pour la réveiller. Ainsi dans toutes les passions, tous les mouvements de l'âme vers le bien ne sont que des mouvements d'amour. Mais parce qu'on est touché de divers sentiments selon les différentes circonstances qui accompagnent la vue du bien et le mouvement de l'âme vers le bien, on confond les sentiments avec les émotions de l'âme, et on imagine autant de différents mouve-

[1] Avant le péché ce sentiment n'était point une peine, mais seulement un avertissement; parce que, comme j'ai déjà dit, Adam pouvait, lorsqu'il le voulait, arrêter le mouvement des esprits animaux qui causaient la douleur. Ainsi s'il sentait de la douleur, c'est qu'il le voulait bien ; ou plutôt il n'en sentait point, parce qu'il n'en voulait point sentir.

ments dans les passions qu'il y a de différents sentiments.

Or, il faut ici remarquer que la douleur est un mal réel et véritable, et qu'elle n'est pas plus la privation du plaisir que le plaisir est la privation de la douleur; car il y a différence entre ne point sentir de plaisir ou être privé du sentiment de plaisir et souffrir actuellement de la douleur. Ainsi tout mal n'est pas tel précisément à cause qu'il nous prive du bien, mais seulement, comme je me suis expliqué, le mal qui est hors de nous et qui n'est point une manière d'être qui soit en nous. Néanmoins, comme par les biens et les maux on entend d'ordinaire les choses bonnes et mauvaises, et non pas les sentiments de plaisir et de douleur, qui sont plutôt les marques naturelles par lesquelles l'âme distingue le bien d'avec le mal, il semble qu'on peut dire sans équivoque que le mal n'est que la privation du bien, et que le mouvement naturel de l'âme qui l'éloigne du mal est le même que celui qui la porte au bien. Car enfin, tout mouvement naturel étant une impression de l'auteur de la nature, qui n'agit que pour lui et qui ne peut nous tourner que vers lui, le véritable mouvement de l'âme est toujours essentiellement amour du bien, et n'est que par accident fuite du mal.

Il est vrai que la douleur se peut considérer comme un mal; et en ce sens le mouvement des passions qu'elle excite n'est point réel; car on ne veut point la douleur; et si l'on veut positivement que la douleur ne soit pas, c'est qu'on veut positivement la conservation ou la perfection de son être.

La troisième chose qu'on peut remarquer dans chacune de nos passions est le sentiment qui les accompagne, sentiment d'amour, d'aversion, de désir, de joie, de tristesse. Ces sentiments sont toujours différents dans les différentes passions.

La quatrième est une nouvelle détermination du cours des esprits et du sang vers les parties extérieures du corps et vers celles du dedans. Avant la vue de l'objet de la passion, les esprits animaux étaient répandus dans tout le corps, pour en conserver généralement toutes les parties; mais, à la présence du nouvel objet, toute cette économie se trouble. La plupart des esprits sont poussés dans les muscles des bras, des jambes, du visage et de toutes les parties extérieures du corps, afin de le mettre dans la disposition propre à la passion qui domine, et de lui donner la contenance et le mouvement nécessaire pour l'acquisition du bien ou pour la fuite du mal qui se présente. Que si les forces de l'homme ne lui suffisent pas dans le besoin qu'il en a, ces mêmes esprits sont distribués de telle manière qu'ils lui font proférer machinalement certaines paroles et certains cris, et qu'ils répandent sur son visage et sur le reste de son corps un certain air capable d'agiter les autres de la même passion dont il est ému. Car, comme les hommes et les animaux tiennent ensemble par les yeux et par les oreilles, lorsque quelqu'un est agité, il ébranle nécessairement tous ceux qui le regardent et qui l'entendent, et il fait naturellement sur leur imagination une impression qui les trouble et qui les intéresse à sa conservation.

Pour le reste des esprits animaux, il descend avec violence dans le cœur, les poumons, le foie, la rate et les autres viscères, afin de tirer contribution de toutes ces parties et de les hâter de fournir en peu de temps les esprits nécessaires pour conserver le corps dans l'action extraordinaire où il doit être, ou pour l'acquisition du bien ou pour la fuite du mal.

La cinquième est l'émotion sensible de l'âme, qui se sent agitée par ce débordement inopiné d'esprits.

Cette émotion sensible de l'âme accompagne toujours ce mouvement d'esprits, afin qu'elle prenne part à tout ce qui touche le corps; de même que le mouvement des esprits s'excite dans le corps dès que l'âme est portée vers quelque objet. L'âme étant unie au corps et le corps à l'âme, leurs mouvements sont réciproques.

La sixième sont les sentiments différents d'amour, d'aversion, de joie, de désir, de tristesse, causés non par la vue intellectuelle du bien ou du mal, comme ceux dont on vient de parler, mais par les différents ébranlements que les esprits animaux causent dans le cerveau.

La septième est un certain sentiment de joie, ou plutôt de douceur intérieure, qui arrête l'âme dans sa passion et qui lui témoigne qu'elle est dans l'état où il est à propos qu'elle soit par rapport à l'objet qu'elle considère. Cette douceur intérieure accompagne généralement toutes les passions, celles qui naissent de la vue d'un mal aussi bien que celles qui naissent de la vue d'un bien, la tristesse comme la joie. C'est cette douceur qui nous rend toutes nos passions agréables, et qui nous porte à y consentir et à nous y abandonner. Enfin c'est cette douceur qu'il faut vaincre par la douceur de la grâce et par la joie de la foi et de la raison; car, comme la joie de l'esprit résulte toujours de la connaissance certaine ou évidente que l'on est dans le meilleur état où l'on puisse être par rapport aux choses qu'on aperçoit, ainsi la douceur des passions est une suite naturelle du sentiment confus que l'on a qu'on est dans le meilleur état où l'on puisse être par rapport aux choses que l'on sent. Or il faut vaincre, par la joie de l'esprit et par la douceur de la grâce, la fausse douceur de nos passions qui nous rend esclaves des biens sensibles.

Toutes ces choses que nous venons de dire se rencontrent dans toutes les passions, si ce n'est lorsqu'elles s'excitent par des sentiments confus et que l'esprit n'aperçoit point ni de bien ni de mal qui les puisse causer, car alors il est évident que les trois premières choses ne s'y rencontrent point.

On voit aussi que toutes ces choses ne sont point libres, qu'elles sont en nous sans nous, et même malgré nous, depuis le péché, et qu'il n'y a que le consentement de notre volonté qui dépende véritablement de nous. Mais il semble à propos d'expliquer plus au long toutes ces choses et de les rendre plus sensibles par quelques exemples.

Supposons donc qu'un homme reçoive actuellement quelque affront, ou qu'étant naturellement d'une imagination forte et vive ou échauffée par quelque accident, comme par une maladie ou par une retraite de chagrin et de mélancolie, il se figure dans son cabinet que tel, qui ne pense pas même à lui, est en état et dans la volonté de lui nuire, la vue sensible ou l'imagination du rapport des actions de son ennemi avec ses propres desseins sera la première cause de sa passion.

Il n'est pas même absolument nécessaire que cet homme reçoive ou s'imagine recevoir quelque affront, ou trouver quelque opposition dans ses desseins, afin que le mouvement de sa volonté reçoive quelque nouvelle détermination : il suffit pour cela qu'il le pense par l'esprit seul et sans que le corps y ait de part. Mais comme cette nouvelle détermination ne serait pas une détermination de passion, mais une pure inclination très-faible et très-languissante, il faut plutôt supposer que cet homme souffre actuellement quelque grande opposition dans ses desseins, ou qu'il s'imagine fortement qu'on lui en doit faire, que d'en sup-

poser un autre dont les sens et l'imagination n'aient point ou presque point de part à sa connaissance.

La seconde chose que l'on peut considérer dans la passion de cet homme est une augmentation du mouvement de sa volonté vers le bien dont son ennemi réel ou imaginaire lui veut empêcher la possession; et cette augmentation est d'autant plus grande que l'opposition qu'on lui veut faire lui paraît plus forte. Il ne hait d'abord son ennemi que parce qu'il aime le bien; et sa haîne est d'autant plus grande que son amour est plus fort, parce que le mouvement de sa volonté dans sa haine n'est en effet ici qu'un mouvement d'amour, le mouvement de l'âme vers le bien n'étant pas différent de celui par lequel on en fuit la privation, comme l'on a déjà dit.

La troisième chose est le sentiment convenable à la passion; et, dans celle-ci, c'est un sentiment de haine. Le mouvement de la haine est le même que celui de l'amour; mais le sentiment de la haine est tout différent de celui de l'amour, ce que chacun peut savoir par sa propre expérience. Les mouvements sont des actions de la volonté; les sentiments sont des modifications de l'esprit. Les mouvements de la volonté sont les causes naturelles des sentiments de l'esprit, et ces sentiments de l'esprit entretiennent à leur tour les mouvements de la volonté dans leur détermination. Le sentiment de haine est en cet homme une suite naturelle du mouvement de sa volonté qui s'est excité à la vue du mal, et ce mouvement est ensuite entretenu par le sentiment dont il est cause.

Ce que nous venons de dire de cet homme lui pourrait arriver quand même il n'aurait point de corps; mais, parce qu'il est composé de deux parties naturellement unies, les mouvements de son esprit se communiquent à son corps, et ceux de son corps à

Toutes ces choses que nous venons de di... mou-
contrent dans toutes les passions, si c... me nou-
qu'elles s'excitent par des sentiment... les esprits
l'esprit n'aperçoit point ni de bien ... dans toutes
puisse causer, car alors il est évide... de l'âme soit
mières choses ne s'y rencontrent...

On voit aussi que toutes ce... avec force dans les
libres, qu'elles sont en nous ... donner au corps la
nous, depuis le péché, e... sion et pour répandre
tement de notre volon... avoir un homme que l'on
de nous. Mais il sem... utes les circonstances de l'in-
long toutes ces ch... à la qualité ou à la force de celui
par quelques exe... celui qui la souffre; et cet épanche-

Supposons d... est d'autant plus fort, plus abondant
quelque affr... que le bien est plus grand, que l'op-
gination f... plus forte, et que le cerveau en est plus
dent, co... frappé.
chagri... la personne de laquelle nous parlons ne re-
que ... par imagination quelque injure, ou s'il en re-
da... soit une réelle, mais légère et qui ne fasse point d'é-
branlement considérable dans son cerveau, l'épanche-
ment des esprits animaux sera faible et languissant, et il ne sera peut-être pas assez grand pour changer la disposition du corps ordinaire et naturelle. Mais si l'injure est atroce et que l'imagination soit échauffée, il se fera un grand ébranlement dans son cerveau, et les esprits se répandront avec tant de force qu'ils formeront en un moment sur son visage et sur son corps l'air et la contenance de la passion qui le domine. S'il est assez fort pour vaincre, son air sera menaçant et fier; s'il est faible et qu'il ne puisse résister au mal qui va l'accabler, son air sera humble et soumis : ses gémissements et ses pleurs excitant naturellement dans les assistants, et même dans son ennemi, des mouvements de compassion, ils en tireront le secours qu'il ne pou-

…érer de ses propres forces. Il est vrai que si les … et l'ennemi de ce misérable ont déjà les esprits … de leur cerveau ébranlés d'un mouvement …raire à celui qui fait naître la compas… les gémissements de cet homme ne …enter, et son malheur serait inévi… …ujours dans le même air et dans … Mais la nature y a bien pourvu ; … la perte prochaine d'un grand bien, il …urellement sur le visage des caractères de … désespoir si vifs et si surprenants, qu'ils dé…nt les plus passionnés et les rendent comme im…obiles. Cette vue terrible et inopinée des traits de la mort peints par les mains de la nature sur le visage misérable, arrête, dans l'ennemi même qui en est frappé, le mouvement des esprits et du sang qui le portait à la vengeance ; et, dans ce moment de faveur et d'audience, la nature, retraçant l'air humble et soumis sur le visage de ce misérable, qui commence à espérer à cause de l'immobilité et du changement d'air de son ennemi, les esprits animaux de cet ennemi reçoivent la détermination dont ils n'étaient pas capables un moment auparavant ; de sorte qu'il entre machinalement dans les mouvements de compassion, qui inclinent naturellement son âme à se rendre aux raisons de la charité et de la miséricorde.

Un homme passionné ne pouvant, sans une grande abondance d'esprits, produire ni conserver dans son cerveau une image assez vive de son malheur et un ébranlement assez fort pour donner au corps une contenance forcée et extraordinaire, les nerfs qui répondent au dedans du corps de cette personne reçoivent, à la vue de quelque mal, les secousses et les agitations nécessaires pour faire couler dans tous les vaisseaux qui ont communication au cœur les humeurs propres

son esprit. Ainsi la nouvelle détermination du mouvement de sa volonté produit naturellement une nouvelle détermination dans le mouvement des esprits animaux, laquelle est toujours différente dans toutes les passions, quoique le mouvement de l'âme soit presque toujours le même.

Les esprits sont donc poussés avec force dans les bras, les jambes et le visage, pour donner au corps la disposition nécessaire à la passion et pour répandre sur le visage l'air que doit avoir un homme que l'on offense, par rapport à toutes les circonstances de l'injure qu'il reçoit, et à la qualité ou à la force de celui qui la fait et de celui qui la souffre; et cet épanchement des esprits est d'autant plus fort, plus abondant et plus prompt, que le bien est plus grand, que l'opposition est plus forte, et que le cerveau en est plus vivement frappé.

Si donc la personne de laquelle nous parlons ne reçoit que par imagination quelque injure, ou s'il en reçoit une réelle, mais légère et qui ne fasse point d'ébranlement considérable dans son cerveau, l'épanchement des esprits animaux sera faible et languissant, et il ne sera peut-être pas assez grand pour changer la disposition du corps ordinaire et naturelle. Mais si l'injure est atroce et que l'imagination soit échauffée, il se fera un grand ébranlement dans son cerveau, et les esprits se répandront avec tant de force qu'ils formeront en un moment sur son visage et sur son corps l'air et la contenance de la passion qui le domine. S'il est assez fort pour vaincre, son air sera menaçant et fier; s'il est faible et qu'il ne puisse résister au mal qui va l'accabler, son air sera humble et soumis : ses gémissements et ses pleurs excitant naturellement dans les assistants, et même dans son ennemi, des mouvements de compassion, ils en tireront le secours qu'il ne pou-

vait espérer de ses propres forces. Il est vrai que si les assistants et l'ennemi de ce misérable ont déjà les esprits et les fibres de leur cerveau ébranlés d'un mouvement violent et contraire à celui qui fait naître la compassion dans l'âme, les gémissements de cet homme ne feront que l'augmenter, et son malheur serait inévitable s'il demeurait toujours dans le même air et dans la même contenance. Mais la nature y a bien pourvu ; car, à la vue de la perte prochaine d'un grand bien, il se forme naturellement sur le visage des caractères de rage et de désespoir si vifs et si surprenants, qu'ils désarment les plus passionnés et les rendent comme immobiles. Cette vue terrible et inopinée des traits de la mort peints par les mains de la nature sur le visage misérable, arrête, dans l'ennemi même qui en est frappé, le mouvement des esprits et du sang qui le portait à la vengeance ; et, dans ce moment de faveur et d'audience, la nature, retraçant l'air humble et soumis sur le visage de ce misérable, qui commence à espérer à cause de l'immobilité et du changement d'air de son ennemi, les esprits animaux de cet ennemi reçoivent la détermination dont ils n'étaient pas capables un moment auparavant ; de sorte qu'il entre machinalement dans les mouvements de compassion, qui inclinent naturellement son âme à se rendre aux raisons de la charité et de la miséricorde.

Un homme passionné ne pouvant, sans une grande abondance d'esprits, produire ni conserver dans son cerveau une image assez vive de son malheur et un ébranlement assez fort pour donner au corps une contenance forcée et extraordinaire, les nerfs qui répondent au dedans du corps de cette personne reçoivent, à la vue de quelque mal, les secousses et les agitations nécessaires pour faire couler dans tous les vaisseaux qui ont communication au cœur les humeurs propres

son esprit. Ainsi la nouvelle détermination du mouvement de sa volonté produit naturellement une nouvelle détermination dans le mouvement des esprits animaux, laquelle est toujours différente dans toutes les passions, quoique le mouvement de l'âme soit presque toujours le même.

Les esprits sont donc poussés avec force dans les bras, les jambes et le visage, pour donner au corps la disposition nécessaire à la passion et pour répandre sur le visage l'air que doit avoir un homme que l'on offense, par rapport à toutes les circonstances de l'injure qu'il reçoit, et à la qualité ou à la force de celui qui la fait et de celui qui la souffre; et cet épanchement des esprits est d'autant plus fort, plus abondant et plus prompt, que le bien est plus grand, que l'opposition est plus forte, et que le cerveau en est plus vivement frappé.

Si donc la personne de laquelle nous parlons ne reçoit que par imagination quelque injure, ou s'il en reçoit une réelle, mais légère et qui ne fasse point d'ébranlement considérable dans son cerveau, l'épanchement des esprits animaux sera faible et languissant, et il ne sera peut-être pas assez grand pour changer la disposition du corps ordinaire et naturelle. Mais si l'injure est atroce et que l'imagination soit échauffée, il se fera un grand ébranlement dans son cerveau, et les esprits se répandront avec tant de force qu'ils formeront en un moment sur son visage et sur son corps l'air et la contenance de la passion qui le domine. S'il est assez fort pour vaincre, son air sera menaçant et fier; s'il est faible et qu'il ne puisse résister au mal qui va l'accabler, son air sera humble et soumis : ses gémissements et ses pleurs excitant naturellement dans les assistants, et même dans son ennemi, des mouvements de compassion, ils en tireront le secours qu'il ne pou-

vait espérer de ses propres forces. Il est vrai que si les assistants et l'ennemi de ce misérable ont déjà les esprits et les fibres de leur cerveau ébranlés d'un mouvement violent et contraire à celui qui fait naître la compassion dans l'âme, les gémissements de cet homme ne feront que l'augmenter, et son malheur serait inévitable s'il demeurait toujours dans le même air et dans la même contenance. Mais la nature y a bien pourvu ; car, à la vue de la perte prochaine d'un grand bien, il se forme naturellement sur le visage des caractères de rage et de désespoir si vifs et si surprenants, qu'ils désarment les plus passionnés et les rendent comme immobiles. Cette vue terrible et inopinée des traits de la mort peints par les mains de la nature sur le visage misérable, arrête, dans l'ennemi même qui en est frappé, le mouvement des esprits et du sang qui le portait à la vengeance ; et, dans ce moment de faveur et d'audience, la nature, retraçant l'air humble et soumis sur le visage de ce misérable, qui commence à espérer à cause de l'immobilité et du changement d'air de son ennemi, les esprits animaux de cet ennemi reçoivent la détermination dont ils n'étaient pas capables un moment auparavant ; de sorte qu'il entre machinalement dans les mouvements de compassion, qui inclinent naturellement son âme à se rendre aux raisons de la charité et de la miséricorde.

Un homme passionné ne pouvant, sans une grande abondance d'esprits, produire ni conserver dans son cerveau une image assez vive de son malheur et un ébranlement assez fort pour donner au corps une contenance forcée et extraordinaire, les nerfs qui répondent au dedans du corps de cette personne reçoivent, à la vue de quelque mal, les secousses et les agitations nécessaires pour faire couler dans tous les vaisseaux qui ont communication au cœur les humeurs propres

son esprit. Ainsi la nouvelle détermination du mouvement de sa volonté produit naturellement une nouvelle détermination dans le mouvement des esprits animaux, laquelle est toujours différente dans toutes les passions, quoique le mouvement de l'âme soit presque toujours le même.

Les esprits sont donc poussés avec force dans les bras, les jambes et le visage, pour donner au corps la disposition nécessaire à la passion et pour répandre sur le visage l'air que doit avoir un homme que l'on offense, par rapport à toutes les circonstances de l'injure qu'il reçoit, et à la qualité ou à la force de celui qui la fait et de celui qui la souffre; et cet épanchement des esprits est d'autant plus fort, plus abondant et plus prompt, que le bien est plus grand, que l'opposition est plus forte, et que le cerveau en est plus vivement frappé.

Si donc la personne de laquelle nous parlons ne reçoit que par imagination quelque injure, ou s'il en reçoit une réelle, mais légère et qui ne fasse point d'ébranlement considérable dans son cerveau, l'épanchement des esprits animaux sera faible et languissant, et il ne sera peut-être pas assez grand pour changer la disposition du corps ordinaire et naturelle. Mais si l'injure est atroce et que l'imagination soit échauffée, il se fera un grand ébranlement dans son cerveau, et les esprits se répandront avec tant de force qu'ils formeront en un moment sur son visage et sur son corps l'air et la contenance de la passion qui le domine. S'il est assez fort pour vaincre, son air sera menaçant et fier; s'il est faible et qu'il ne puisse résister au mal qui va l'accabler, son air sera humble et soumis : ses gémissements et ses pleurs excitant naturellement dans les assistants, et même dans son ennemi, des mouvements de compassion, ils en tireront le secours qu'il ne pou-

vait espérer de ses propres forces. Il est vrai que si les assistants et l'ennemi de ce misérable ont déjà les esprits et les fibres de leur cerveau ébranlés d'un mouvement violent et contraire à celui qui fait naître la compassion dans l'âme, les gémissements de cet homme ne feront que l'augmenter, et son malheur serait inévitable s'il demeurait toujours dans le même air et dans la même contenance. Mais la nature y a bien pourvu ; car, à la vue de la perte prochaine d'un grand bien, il se forme naturellement sur le visage des caractères de rage et de désespoir si vifs et si surprenants, qu'ils désarment les plus passionnés et les rendent comme immobiles. Cette vue terrible et inopinée des traits de la mort peints par les mains de la nature sur le visage misérable, arrête, dans l'ennemi même qui en est frappé, le mouvement des esprits et du sang qui le portait à la vengeance ; et, dans ce moment de faveur et d'audience, la nature, retraçant l'air humble et soumis sur le visage de ce misérable, qui commence à espérer à cause de l'immobilité et du changement d'air de son ennemi, les esprits animaux de cet ennemi reçoivent la détermination dont ils n'étaient pas capables un moment auparavant ; de sorte qu'il entre machinalement dans les mouvements de compassion, qui inclinent naturellement son âme à se rendre aux raisons de la charité et de la miséricorde.

Un homme passionné ne pouvant, sans une grande abondance d'esprits, produire ni conserver dans son cerveau une image assez vive de son malheur et un ébranlement assez fort pour donner au corps une contenance forcée et extraordinaire, les nerfs qui répondent au dedans du corps de cette personne reçoivent, à la vue de quelque mal, les secousses et les agitations nécessaires pour faire couler dans tous les vaisseaux qui ont communication au cœur les humeurs propres

son esprit. Ainsi la nouvelle détermination du mouvement de sa volonté produit naturellement une nouvelle détermination dans le mouvement des esprits animaux, laquelle est toujours différente dans toutes les passions, quoique le mouvement de l'âme soit presque toujours le même.

Les esprits sont donc poussés avec force dans les bras, les jambes et le visage, pour donner au corps la disposition nécessaire à la passion et pour répandre sur le visage l'air que doit avoir un homme que l'on offense, par rapport à toutes les circonstances de l'injure qu'il reçoit, et à la qualité ou à la force de celui qui la fait et de celui qui la souffre; et cet épanchement des esprits est d'autant plus fort, plus abondant et plus prompt, que le bien est plus grand, que l'opposition est plus forte, et que le cerveau en est plus vivement frappé.

Si donc la personne de laquelle nous parlons ne reçoit que par imagination quelque injure, ou s'il en reçoit une réelle, mais légère et qui ne fasse point d'ébranlement considérable dans son cerveau, l'épanchement des esprits animaux sera faible et languissant, et il ne sera peut-être pas assez grand pour changer la disposition du corps ordinaire et naturelle. Mais si l'injure est atroce et que l'imagination soit échauffée, il se fera un grand ébranlement dans son cerveau, et les esprits se répandront avec tant de force qu'ils formeront en un moment sur son visage et sur son corps l'air et la contenance de la passion qui le domine. S'il est assez fort pour vaincre, son air sera menaçant et fier; s'il est faible et qu'il ne puisse résister au mal qui va l'accabler, son air sera humble et soumis : ses gémissements et ses pleurs excitant naturellement dans les assistants, et même dans son ennemi, des mouvements de compassion, ils en tireront le secours qu'il ne pou-

vait espérer de ses propres forces. Il est vrai que si les assistants et l'ennemi de ce misérable ont déjà les esprits et les fibres de leur cerveau ébranlés d'un mouvement violent et contraire à celui qui fait naître la compassion dans l'âme, les gémissements de cet homme ne feront que l'augmenter, et son malheur serait inévitable s'il demeurait toujours dans le même air et dans la même contenance. Mais la nature y a bien pourvu ; car, à la vue de la perte prochaine d'un grand bien, il se forme naturellement sur le visage des caractères de rage et de désespoir si vifs et si surprenants, qu'ils désarment les plus passionnés et les rendent comme immobiles. Cette vue terrible et inopinée des traits de la mort peints par les mains de la nature sur le visage misérable, arrête, dans l'ennemi même qui en est frappé, le mouvement des esprits et du sang qui le portait à la vengeance ; et, dans ce moment de faveur et d'audience, la nature, retraçant l'air humble et soumis sur le visage de ce misérable, qui commence à espérer à cause de l'immobilité et du changement d'air de son ennemi, les esprits animaux de cet ennemi reçoivent la détermination dont ils n'étaient pas capables un moment auparavant ; de sorte qu'il entre machinalement dans les mouvements de compassion, qui inclinent naturellement son âme à se rendre aux raisons de la charité et de la miséricorde.

Un homme passionné ne pouvant, sans une grande abondance d'esprits, produire ni conserver dans son cerveau une image assez vive de son malheur et un ébranlement assez fort pour donner au corps une contenance forcée et extraordinaire, les nerfs qui répondent au dedans du corps de cette personne reçoivent, à la vue de quelque mal, les secousses et les agitations nécessaires pour faire couler dans tous les vaisseaux qui ont communication au cœur les humeurs propres

son esprit. Ainsi la nouvelle détermination du mouvement de sa volonté produit naturellement une nouvelle détermination dans le mouvement des esprits animaux, laquelle est toujours différente dans toutes les passions, quoique le mouvement de l'âme soit presque toujours le même.

Les esprits sont donc poussés avec force dans les bras, les jambes et le visage, pour donner au corps la disposition nécessaire à la passion et pour répandre sur le visage l'air que doit avoir un homme que l'on offense, par rapport à toutes les circonstances de l'injure qu'il reçoit, et à la qualité ou à la force de celui qui la fait et de celui qui la souffre; et cet épanchement des esprits est d'autant plus fort, plus abondant et plus prompt, que le bien est plus grand, que l'opposition est plus forte, et que le cerveau en est plus vivement frappé.

Si donc la personne de laquelle nous parlons ne reçoit que par imagination quelque injure, ou s'il en reçoit une réelle, mais légère et qui ne fasse point d'ébranlement considérable dans son cerveau, l'épanchement des esprits animaux sera faible et languissant, et il ne sera peut-être pas assez grand pour changer la disposition du corps ordinaire et naturelle. Mais si l'injure est atroce et que l'imagination soit échauffée, il se fera un grand ébranlement dans son cerveau, et les esprits se répandront avec tant de force qu'ils formeront en un moment sur son visage et sur son corps l'air et la contenance de la passion qui le domine. S'il est assez fort pour vaincre, son air sera menaçant et fier; s'il est faible et qu'il ne puisse résister au mal qui va l'accabler, son air sera humble et soumis : ses gémissements et ses pleurs excitant naturellement dans les assistants, et même dans son ennemi, des mouvements de compassion, ils en tireront le secours qu'il ne pou-

vait espérer de ses propres forces. Il est vrai que si les assistants et l'ennemi de ce misérable ont déjà les esprits et les fibres de leur cerveau ébranlés d'un mouvement violent et contraire à celui qui fait naître la compassion dans l'âme, les gémissements de cet homme ne feront que l'augmenter, et son malheur serait inévitable s'il demeurait toujours dans le même air et dans la même contenance. Mais la nature y a bien pourvu ; car, à la vue de la perte prochaine d'un grand bien, il se forme naturellement sur le visage des caractères de rage et de désespoir si vifs et si surprenants, qu'ils désarment les plus passionnés et les rendent comme immobiles. Cette vue terrible et inopinée des traits de la mort peints par les mains de la nature sur le visage misérable, arrête, dans l'ennemi même qui en est frappé, le mouvement des esprits et du sang qui le portait à la vengeance ; et, dans ce moment de faveur et d'audience, la nature, retraçant l'air humble et soumis sur le visage de ce misérable, qui commence à espérer à cause de l'immobilité et du changement d'air de son ennemi, les esprits animaux de cet ennemi reçoivent la détermination dont ils n'étaient pas capables un moment auparavant ; de sorte qu'il entre machinalement dans les mouvements de compassion, qui inclinent naturellement son âme à se rendre aux raisons de la charité et de la miséricorde.

Un homme passionné ne pouvant, sans une grande abondance d'esprits, produire ni conserver dans son cerveau une image assez vive de son malheur et un ébranlement assez fort pour donner au corps une contenance forcée et extraordinaire, les nerfs qui répondent au dedans du corps de cette personne reçoivent, à la vue de quelque mal, les secousses et les agitations nécessaires pour faire couler dans tous les vaisseaux qui ont communication au cœur les humeurs propres

pour produire les esprits que la passion demande. Car les esprits animaux se répandant dans les nerfs qui vont au foie, à la rate, au pancréas, et généralement à tous les viscères, ils les agitent et les secouent, et ils expriment, par leur agitation, les humeurs que ces parties conservent pour les besoins de la machine.

Mais si ces humeurs coulaient toujours de la même manière dans le cœur, si elles y recevaient une pareille fermentation en divers temps, et si les esprits qui en sont formés montaient également dans le cerveau, on ne verrait pas des changements si prompts dans les mouvements des passions. La vue d'un magistrat, par exemple, n'arrêterait pas un instant l'emportement d'un furieux qui court à la vengeance, et son visage tout ardent de sang et d'esprits ne deviendrait pas tout d'un coup blême et mourant par l'appréhension de quelque supplice.

Ainsi, pour empêcher que ces humeurs mêlées avec le sang n'entrent toujours de la même manière dans le cœur, il y a des nerfs qui en environnent les artères, lesquels, en se serrant et en se relâchant par l'impression que la vue de l'objet et la force de l'imagination produisent dans les esprits, ferment et ouvrent le chemin à ces humeurs. Et afin d'empêcher que les mêmes humeurs ne reçoivent une pareille agitation et une pareille fermentation dans le cœur en divers temps, il y a d'autres nerfs qui en causent les battements; et ces nerfs, n'étant pas également agités dans les différents mouvements des esprits, ne poussent pas le sang avec la même force dans les artères. D'autres nerfs répandus dans le poumon distribuent l'air au cœur, en serrant et en relâchant les branches du canal qui sert à la respiration, et ils règlent de cette sorte la fermentation du sang par rapport aux circonstances de la passion qui domine.

Enfin, pour régler avec plus de justesse et de promptitude le cours des esprits, il y a des nerfs qui environnent les artères, tant celles qui montent au cerveau que celles qui conduisent le sang à toutes les autres parties du corps. De sorte que l'ébranlement du cerveau, qui accompagne la vue inopinée de quelque circonstance à cause de laquelle il est à propos de changer tous les mouvements de la passion, détermine subitement le cours des esprits vers les nerfs qui environnent ces artères, pour fermer par leur contraction le passage au sang qui monte vers le cerveau, et l'ouvrir par leur relâchement à celui qui se répand dans toutes les autres parties du corps.

Ces artères qui portent le sang vers le cerveau étant libres, et toutes celles qui le répandent dans tout le reste du corps étant fortement liées par ces nerfs, la tête doit être toute remplie de sang et le visage en doit être tout couvert. Mais quelque circonstance venant à changer l'ébranlement du cerveau qui causait cette disposition dans ces nerfs, les artères liées se délient et les autres au contraire se serrent fortement. Ainsi la tête se trouve vide de sang, la pâleur se peint sur le visage, et le peu de sang qui sort du cœur, et que les nerfs dont nous avons parlé y laissent entrer pour entretenir la vie, descend presque tout dans les parties basses du corps: le cerveau manque d'esprits animaux, et tout le reste du corps est saisi de faiblesse et de tremblement.

Pour expliquer et prouver en détail les choses que nous venons de dire, il serait nécessaire de donner une connaissance générale de la physique et une particulière du corps humain. Mais ces deux sciences sont encore trop imparfaites pour conserver toute l'exactitude que je souhaiterais : outre que si je poussais plus avant cette matière, cela me conduirait bientôt hors de mon sujet : car il me suffit de donner ici une

idée grossière et générale des passions, pourvu que cette idée ne soit point fausse.

Ces ébranlements du cerveau et ces mouvements du sang et des esprits sont la quatrième chose qui se trouve dans chacune de nos passions ; et ils produisent la cinquième, qui est l'émotion sensible de l'âme.

Dans l'instant que les esprits animaux sont poussés du cerveau dans le reste du corps pour y produire les mouvements propres à entretenir la passion, l'âme est poussée vers le bien qu'elle aperçoit ; et cela d'autant plus fortement que les esprits sortent du cerveau avec plus de force, parce que c'est le même ébranlement du cerveau qui agite l'âme et les esprits animaux.

Le mouvement de l'âme vers le bien est d'autant plus grand que la vue du bien est plus sensible; et le mouvement des esprits qui sortent du cerveau pour se répandre dans le reste du corps est d'autant plus violent que l'ébranlement des fibres du cerveau, causé par l'impression de l'objet ou l'imagination, est plus fort.

Ainsi, ce même ébranlement du cerveau rendant la vue du bien plus sensible, il est nécessaire que l'émotion de l'âme dans les passions augmente avec la même proportion que le mouvement des esprits.

Ces émotions de l'âme ne sont pas différentes de celles qui suivent immédiatement de la vue intellectuelle du bien, desquelles nous avons parlé ; elles sont seulement plus fortes et plus vives, à cause de l'union de l'âme et du corps, et que cette vue qui les produit est sensible.

La sixième chose qui se rencontre est le sentiment de la passion ; sentiment d'amour, d'aversion, de désir, de joie, de tristesse. Ce sentiment n'est point différent de celui dont on a déjà parlé ; il est seulement plus vif, parce que le corps y a beaucoup de part. Mais il est toujours suivi d'un certain sentiment de douceur qui nous rend toutes nos passions agréables ;

et c'est la dernière chose qui se trouve dans chacune de nos passions, comme nous avons déjà dit.

La cause de ce dernier sentiment est telle. A la vue de l'objet de la passion ou de quelque circonstance nouvelle, une partie des esprits animaux sont poussés de la tête vers les parties extérieures du corps, pour le mettre dans la contenance que demande la passion; et quelques autres esprits descendent avec force dans le cœur, les poumons et les viscères pour en tirer les secours nécessaires, ce que nous avons déjà assez expliqué. Or, il n'arrive jamais que le corps soit dans l'état où il doit être, que l'âme n'en reçoive beaucoup de satisfaction ; et il n'arrive jamais que le corps soit dans un état contraire à son bien et à sa conservation que l'âme ne souffre beaucoup de peine. Ainsi, lorsque nous suivons les mouvements de nos passions et que nous n'arrêtons point le cours des esprits que la vue de l'objet de la passion cause dans notre corps, pour le mettre en l'état où il doit être par rapport à cet objet, l'âme reçoit par les lois de la nature ce sentiment de douceur et de satisfaction intérieure, à cause que le corps est dans l'état où il doit être. Au contraire, lorsque l'âme, suivant les règles de la raison, arrête ce cours des esprits et résiste à ces passions, elle souffre de la peine à proportion du mal qui en pourrait arriver au corps.

Car de même que la réflexion que l'âme fait sur elle est nécessairement accompagnée de la joie ou de la tristesse de l'esprit, et ensuite de la joie ou de la tristesse des sens; lorsque faisant son devoir et se soumettant aux ordres de Dieu elle reconnaît qu'elle est dans l'état où elle doit être, ou que s'abandonnant à ses passions elle est touchée de remords qui lui apprennent qu'elle est dans une mauvaise disposition; ainsi le cours des esprits excité pour le bien du corps est accompagné de joie ou de tristesse sensible et ensuite de joie ou de

tristesse spirituelle, selon que ce cours d'esprits animaux est empêché ou favorisé par la volonté.

Mais il y a cette différence remarquable entre la joie intellectuelle qui accompagne la connaissance claire du bon état de l'âme et le plaisir sensible qui accompagne le sentiment confus de la bonne disposition du corps, que la joie intellectuelle est solide, sans remords, et aussi immuable que la vérité qui la cause; et que la joie sensible est presque toujours accompagnée de la tristesse de l'esprit ou du remords de la conscience, qu'elle est inquiète et aussi inconstante que la passion ou l'agitation du sang qui la produit. Enfin la première est presque toujours accompagnée d'une très-grande joie des sens, lorsqu'elle est une suite de la connaissance d'un grand bien que l'âme possède; et l'autre n'est presque jamais accompagnée de quelque joie de l'esprit, quoiqu'elle soit une suite d'un grand bien qui arrive seulement au corps, mais qui est contraire au bien de l'âme.

Il est pourtant vrai que, sans la grâce de Jésus-Christ, la douceur que l'âme goûte en s'abandonnant à ses passions est plus agréable que celle qu'elle ressent en suivant les règles de la raison. Et c'est cette douceur qui est l'origine de tous les désordres qui ont suivi le péché originel; et elle nous rendrait tous esclaves de nos passions, si le Fils de Dieu ne nous délivrait de leur servitude par la délectation de sa grâce. Car enfin les choses que je viens de dire pour la joie de l'esprit contre la joie des sens ne sont vraies que parmi les chrétiens; et elles étaient absolument fausses dans la bouche de Sénèque, d'Épicure même, et enfin de tous les philosophes qui paraissaient les plus raisonnables; parce que le joug de Jésus-Christ n'est doux qu'à ceux qui appartiennent à Jésus-Christ, et sa charge ne nous semble légère que lorsque sa grâce la porte avec nous.

CHAPITRE IV

Que les plaisirs et les mouvements des passions nous engagent dans l'erreur à l'égard du bien, et qu'il faut y résister sans cesse. Manière de combattre le libertinage.

Toutes les choses que nous venons d'expliquer des passions en général ne sont point libres ; elles sont en nous sans nous, et il n'y a que le seul consentement de notre volonté qui dépende absolument de nous. La vue du bien est naturellement suivie du mouvement d'amour, du sentiment d'amour, de l'ébranlement du cerveau et du mouvement des esprits, d'une nouvelle émotion de l'âme qui augmente le premier mouvement d'amour, d'un nouveau sentiment de l'âme qui augmente le premier sentiment d'amour, et enfin du sentiment de douceur qui récompense l'âme de ce que le corps est dans l'état où il doit être. Toutes ces choses se passent dans l'âme et dans le corps naturellement et machinalement, je veux dire sans qu'elle y ait part, et il n'y a que notre seul consentement qui soit véritablement de nous. C'est aussi ce consentement qu'il faut régler, qu'il faut conserver libre, malgré tous les efforts des passions. C'est à Dieu seul à qui il faut soumettre sa liberté : il ne faut se rendre qu'à la voix de l'auteur de la nature, à l'évidence intérieure, aux reproches secrets de sa raison. Il ne faut consentir que lorsqu'on voit clairement que l'on ferait mauvais usage

de sa liberté si l'on ne voulait pas consentir; c'est là la principale règle qu'il faut observer pour éviter l'erreur et le péché.

Il n'y a que Dieu seul qui nous fasse voir avec évidence que nous devons nous rendre à ce qu'il souhaite de nous; il ne faut donc être esclave que de lui seul. Il n'y a point d'évidence dans les attraits et les caresses, dans les menaces et les frayeurs que les passions causent en nous; ce ne sont que des sentiments confus et obscurs auxquels il ne se faut point rendre. Il faut attendre qu'une lumière plus pure nous éclaire, que ces faux jours des passions se dissipent, et que Dieu parle. Il faut rentrer en nous-mêmes et chercher en nous celui qui ne nous quitte jamais et qui nous éclaire toujours. Il parle bas, mais sa voix est distincte; il éclaire peu, mais sa lumière est pure. Non, sa voix est aussi forte qu'elle est distincte; sa lumière est aussi vive et aussi éclatante qu'elle est pure; mais nos passions nous tiennent toujours hors de chez nous, et par leur bruit et leurs ténèbres elles nous empêchent d'être instruits de sa voix et éclairés de sa lumière. Il parle même à ceux qui ne l'interrogent pas; et ceux que les passions ont emportés le plus loin entendent néanmoins quelques-unes de ses paroles; mais des paroles fortes, menaçantes et terribles, plus perçantes qu'une épée à deux tranchants, qui pénètre jusque dans les replis de l'âme, et qui discerne les pensées et les mouvements du cœur; car tout est à découvert devant ses yeux, et il ne peut voir les déréglements des pécheurs sans leur en faire intérieurement de sanglants reproches [1]. Il faut donc rentrer dans nous-mêmes et nous rapprocher de lui. Il faut l'interroger, l'écouter et lui obéir; car si nous l'écoutons toujours, nous ne serons jamais trom-

[1] *Heb.* c. IV.

pés; et si nous lui obéissons toujours, nous ne serons jamais assujettis à l'inconstance des passions et aux misères dues au péché.

Il ne faut pas s'imaginer, comme certains esprits forts que l'orgueil des passions a réduits à la condition des bêtes, et qui, ayant longtemps méprisé la loi de Dieu, semblent enfin n'en connaître plus d'autre que celle de leurs passions infâmes; il ne faut pas, dis-je, s'imaginer, comme ces hommes de chair et de sang, que ce soit suivre Dieu et obéir à la voix de l'auteur de la nature, que de suivre les mouvements de ses passions et obéir aux désirs secrets de son cœur. C'est là le dernier aveuglement; c'est, selon saint Paul, la peine temporelle de l'impiété et de l'idolâtrie. c'est-à-dire la punition des plus grands crimes [1]. En effet, cette peine est d'autant plus grande qu'au lieu d'apaiser la colère de Dieu, comme toutes les autres punitions de ce monde, elle l'irrite et l'augmente sans cesse jusqu'au jour terrible auquel cette juste colère éclatera sur les pécheurs.

Cependant leurs raisonnements ne manquent pas de vraisemblance, ils semblent fort conformes au sens commun, ils sont favorisés des passions, et toute la philosophie de Zénon ne saurait sans doute les détruire. Il faut aimer le bien, disent-ils; le plaisir est le caractère que la nature a attaché au bien, et c'est par ce caractère, qui ne peut être trompeur puisqu'il vient de Dieu, que nous le discernons du mal. Il faut fuir le mal, disent-ils encore, la douleur est le caractère que la nature a attaché au mal; et c'est par ce caractère, qui ne peut être trompeur puisqu'il vient de Dieu, que nous le discernons du bien. On goûte du plaisir quand on s'abandonne à ses passions; on sent de la peine et

[1] *Rom.* c. I.

de la douleur quand on y résiste. Donc l'auteur de la nature veut que nous nous abandonnions à nos passions et que nous n'y résistions jamais, puisque le plaisir et la douleur qu'il nous fait sentir dans ces rencontres sont des preuves certaines de ses volontés sur nous. C'est donc suivre Dieu que de suivre les désirs de son cœur, et c'est obéir à sa voix que de se rendre à cet instinct de la nature qui nous porte à satisfaire nos sens et nos passions. C'est de cette sorte qu'ils raisonnent et qu'ils se confirment dans leurs opinions infâmes. C'est ainsi qu'ils tâchent de se mettre à couvert des reproches secrets de leur raison, et Dieu permet pour punition de leurs crimes qu'ils s'éblouissent de ces fausses lumières. Trompeuses lumières qui les aveuglent au lieu de les éclairer, mais qui les aveuglent d'un aveuglement qu'ils ne sentent point et dont ils ne souhaitent pas même d'être guéris. Dieu les livre à un sens réprouvé; il les abandonne aux désirs de leur cœur, à des passions honteuses, à des actions indignes de l'homme, comme parle l'Écriture, afin qu'après s'être engraissés dans leurs débauches ils soient dans toute l'éternité les victimes du sacrifice de sa colère.

Mais il faut délier le nœud de la difficulté qu'ils proposent. La secte de Zénon n'ayant pu le délier l'a coupé d'abord en niant que le plaisir fût un bien et que la douleur fût un mal. Mais cette défaite est bien cavalière pour des philosophes, et je ne crois pas qu'elle fasse changer de sentiment ceux qui reconnaissent par expérience qu'une grande douleur est une grande misère. Ainsi Zénon et toute la philosophie païenne ne peut résoudre la difficulté proposée par les épicuriens, et il faut avoir recours à une autre philosophie plus solide et plus éclairée.

Il est vrai que le plaisir est bon et que la douleur est mauvaise; que c'est le plaisir et la douleur que

l'auteur de la nature a attaché à l'usage de certaines choses qui nous fait juger si elles sont bonnes ou si elles sont mauvaises, que nous devons user des bonnes et fuir les mauvaises, et suivre presque toujours les mouvements des passions. Tout cela est vrai, mais cela ne regarde que le corps. Il faut presque toujours se laisser conduire à ses passions et à ses désirs pour conserver son corps et pour continuer longtemps une vie semblable à celle des bêtes. Les sens et les passions ne nous sont donnés que pour le bien du corps. Le plaisir sensible est le caractère que la nature a attaché à l'usage de certaines choses, afin que, sans avoir la peine de les examiner par la raison, nous nous en servissions pour la conservation du corps, mais non pas afin que nous les aimassions. Car nous ne devons aimer que ce que nous reconnaissons très-certainement par la raison être notre bien.

Nous sommes raisonnables, et Dieu qui est notre bien ne veut pas de nous un amour aveugle, un amour d'instinct, un amour pour ainsi dire forcé; mais un amour de choix, un amour éclairé, un amour qui lui assujettisse notre esprit et notre cœur. Il nous porte à l'aimer en nous faisant connaître par la lumière qui accompagne la délectation de sa grâce qu'il est notre bien; mais il nous porte au bien du corps seulement par instinct et par un sentiment confus du plaisir, parce que le bien du corps ne mérite pas l'application de notre esprit ni l'usage de notre raison.

De plus, notre corps n'est pas nous; c'est une chose qui nous appartient, mais sans laquelle, absolument parlant, nous pouvons subsister. Le bien de notre corps n'est donc pas notre bien. Les corps ne peuvent être le bien que des corps. Nous pouvons en user pour notre corps, mais nous ne devons pas nous y attacher. Notre âme a aussi son bien, savoir ce bien seul qui est

au-dessus d'elle, qui seul la conserve, et qui seul produit en elle des sentiments de plaisir ou de douleur. Car enfin tous les objets de nos sens sont par eux-mêmes incapables de se faire sentir; et il n'y a que Dieu qui nous apprenne qu'ils sont présents, par les sentiments qu'il nous en donne. Et c'est ce que les philosophes païens ne comprenaient pas.

Nous pouvons et nous devons aimer ce qui est capable de nous faire sentir du plaisir, je l'avoue. Mais c'est par cette raison-là que nous ne devons aimer que Dieu, parce qu'il n'y a que Dieu qui puisse agir dans notre âme, et que les objets sensibles ne peuvent au plus que remuer les organes de nos sens. Mais qu'importe, direz-vous, de quelle part viennent ces sentiments agréables! je veux les goûter. Ingrat que vous êtes! reconnaissez la main qui vous comble de biens. Vous exigez d'un Dieu juste des récompenses injustes; vous voulez qu'il vous récompense pour des crimes que vous commettez contre lui, et dans le temps même que vous les commettez. Vous vous servez de sa volonté immuable, qui est l'ordre et la loi de la nature, pour arracher de lui des faveurs que vous ne méritez pas, car vous produisez avec une adresse criminelle, dans votre corps, des mouvements qui l'obligent à vous faire goûter de toutes sortes de plaisirs. Mais la mort corrompra ce corps; et Dieu, que vous avez fait servir à vos injustes désirs, vous fera servir à sa juste colère, il se moquera de vous à son tour.

Il est vrai que c'est une chose bien fâcheuse que la possession du bien du corps soit accompagnée du plaisir, et que la possession du bien de l'âme soit souvent jointe à la peine et à la douleur. On peut croire que c'est un grand déréglement, par cette raison que le plaisir étant le caractère du bien, comme la douleur celui du mal, nous devrions sentir infiniment plus de

douceur dans l'amour de Dieu que dans l'usage des choses sensibles, puisque Dieu est le vrai ou plutôt l'unique bien de l'esprit. Cela arrivera certainement un jour, et il y a quelque apparence que cela était ainsi avant le péché. Au moins est-il constant qu'avant le péché on ne sentait point de douleur dans l'exercice de son devoir.

Mais Dieu s'est retiré de nous depuis la chute du premier homme. Il n'est plus notre bien par nature, il ne l'est plus que par grâce ; car nous ne sentons plus naturellement de douceur dans son amour ; et bien loin de nous porter à l'aimer, il nous éloigne de lui. Si nous le suivons, il nous repousse ; si nous courons après lui, il nous frappe. Si nous nous opiniâtrons à le poursuivre, il continue de nous maltraiter, il nous fait souffrir des douleurs très-vives et très-sensibles. Mais lorsque, étant lassés de marcher dans les voies dures et pénibles de la vertu, sans être soutenus par le goût du bien ni fortifiés par quelque nourriture, nous nous repaissons des biens sensibles, il nous y attache par le goût du plaisir, et il semble qu'il nous veuille récompenser de ce que nous lui tournons le dos pour courir après ces faux biens. Enfin depuis le péché il semble que Dieu ne veuille plus que nous l'aimions, ni que nous pensions à lui, ou que nous le regardions comme notre seul et unique bien. Ce n'est que par la douceur de la grâce de notre médiateur Jésus-Christ que nous sentons que Dieu est notre bien : car le plaisir étant la marque sensible du bien, nous sentons que Dieu est notre bien ; puisque, par la grâce de Jésus-Christ, nous aimons Dieu avec plaisir.

Ainsi l'âme ne reconnaissant point son bien, ni par une vue claire ni par sentiment, sans la grâce de Jésus-Christ, elle prend le bien du corps pour le sien propre, elle l'aime et s'y attache encore plus étroitement par

sa volonté, qu'elle n'y était attachée par la première institution de la nature. Car le bien du corps étant demeuré le seul qui se fasse maintenant sentir, il agit nécessairement sur l'homme avec plus de force. Le cerveau en est plus vivement frappé, et par conséquent l'âme le sent et l'imagine d'une manière plus touchante. Les esprits animaux en sont agités avec plus de violence, et par conséquent la volonté l'aime avec plus d'ardeur et plus de plaisir.

L'âme pouvait avant le péché effacer du cerveau l'image trop vive du bien du corps et faire évanouir le plaisir sensible qui accompagnait cette image. Le corps étant soumis à l'esprit, l'âme pouvait en un instant arrêter l'ébranlement des fibres du cerveau et l'émotion des esprits par la seule considération de son devoir. Mais depuis le péché cela n'est plus en sa puissance. Ces traces de l'imagination et ces mouvements des esprits ne dépendent plus d'elle, et, par une suite nécessaire, le plaisir qui est attaché par l'ordre de la nature à ces traces et à ces mouvements devient seul le maître du cœur. L'homme ne peut résister longtemps par ses propres forces à ce plaisir: il n'y a que la grâce qui le puisse vaincre entièrement; la raison seule ne le peut, parce qu'en un mot il n'y a que Dieu comme auteur de la grâce qui, pour ainsi dire, se puisse vaincre comme auteur de la nature, ou plutôt qui se puisse fléchir comme vengeur de la désobéissance d'Adam.

Les stoïciens, qui n'avaient qu'une connaissance confuse des désordres du péché originel, ne pouvaient répondre aux épicuriens. Car leur félicité n'était qu'une idée; puisqu'il n'y a point de félicité sans plaisir, et qu'ils ne pouvaient goûter de plaisir dans les actions d'une solide vertu. Ils sentaient bien quelque joie en suivant les règles de leur vertu imaginaire,

parce que la joie est une suite naturelle de la connaissance qu'a notre âme qu'elle est dans le meilleur état où elle puisse être. Cette joie de l'esprit pouvait leur soutenir le courage pour quelque temps, mais elle n'était pas assez forte pour résister à la douleur et pour vaincre le plaisir. L'orgueil secret, et non pas la joie faisait bonne mine ; et lorsqu'ils n'étaient plus en vue ils perdaient toute leur sagesse et toute leur force, comme ces rois de théâtre qui perdent toute leur grandeur en un moment.

Il n'en est pas de même des chrétiens qui suivent exactement les règles de l'Évangile. Leur joie est solide, parce qu'ils savent très-certainement qu'ils sont dans le meilleur état où ils puissent être. Leur joie est grande, parce que le bien qu'ils goûtent par la foi et par l'espérance est infini. Car l'espérance d'un grand bien est toujours accompagnée d'une grande joie ; et cette joie est d'autant plus vive que l'espérance est plus forte, parce qu'une forte espérance, faisant imaginer le bien comme présent, produit nécessairement la joie, et même le plaisir sensible qui accompagne toujours la présence du bien. Leur joie n'est point inquiète, parce qu'elle est fondée sur les promesses d'un Dieu, confirmée par le sang du Fils de Dieu, entretenue par la paix intérieure et par la douceur inexplicable de la charité que le Saint-Esprit répand dans leur cœur. Rien ne les peut séparer de leur vrai bien, lorsqu'ils le goûtent et qu'ils se plaisent en lui par la délectation de la grâce. Les plaisirs des biens du corps ne sont point si grands que ceux qu'ils ressentent dans l'amour de Dieu. Ils aiment le mépris et la douleur, ils se nourrissent d'opprobre, et le plaisir qu'ils trouvent dans les souffrances, ou plutôt le plaisir qu'ils trouvent en Dieu lorsqu'ils méprisent tout le reste pour s'unir à lui, est si violent qu'il les transporte, qu'il leur fait

parler un langage tout nouveau, et qu'ils se glorifient même comme les apôtres dans leurs misères, et dans les injures qu'ils ont souffertes. *Mais pour les apôtres ils sortirent du conseil,* dit l'Écriture, *tout remplis de joie de ce qu'ils avaient été jugés dignes de souffrir des opprobres pour le nom de* Jésus [1]. Telle est la disposition d'esprit des véritables chrétiens lorsqu'ils ont reçu les derniers affronts pour la défense de la vérité.

Jésus-Christ étant venu rétablir l'ordre que le péché avait renversé, et l'ordre demandant que les plus grands biens soient accompagnés des plaisirs les plus solides, il est visible que les choses doivent arriver comme on vient de le dire. Mais outre la raison nous avons encore l'expérience; car dès qu'une personne forme seulement la résolution de mépriser tout pour Dieu, il est d'ordinaire touché d'un plaisir ou d'une joie intérieure qui lui fait sentir aussi vivement que Dieu est son bien, qu'il le connaissait clairement.

Les vrais chrétiens nous assurent tous les jours que la joie, qu'ils ont de n'aimer et de ne servir que Dieu, ne se peut exprimer, et il est bien juste de les croire touchant ce qui se passe dans eux-mêmes. Les impies au contraire sont toujours dans des inquiétudes mortelles; et ceux que le monde partage avec Dieu, partagent aussi la joie des justes et les inquiétudes des impies. Ils se plaignent de leurs misères, et il est juste aussi de croire que leurs plaintes ne sont point sans fondement. Dieu blesse les hommes dans le fond de leur cœur lorsqu'ils aiment autre chose que lui, et c'est cette blessure qui fait la véritable misère. Il répand une joie excessive dans leurs esprits lorsqu'ils s'attachent uniquement à lui, et c'est cette joie qui fait la solide félicité. L'abondance des richesses et l'élévation

[1] *Act.* v, 41.

des honneurs sont hors de nous, ils ne peuvent nous guérir lorsque Dieu nous blesse. La pauvreté et le mépris sont aussi hors de nous, et ils ne peuvent nous blesser lorsque Dieu nous défend.

Il est clair par les choses que nous venons de dire que l'objet de nos passions n'est point notre bien ; que nous ne devons en suivre les mouvements que pour la conservation de notre vie ; que le plaisir sensible est à l'égard de notre bien ce que nos sensations sont à l'égard de la vérité, et que, de même que nos sens nous trompent touchant la vérité, nos passions nous trompent touchant notre bien ; que l'on doit se rendre à la délectation de la grâce, parce qu'elle nous porte avec évidence à l'amour du vrai bien, qu'elle n'est point suivie des reproches secrets de la raison, comme l'instinct aveugle et le plaisir confus des passions, et qu'elle est toujours accompagnée d'une secrète joie conforme à l'état dans lequel nous sommes; qu'enfin, n'y ayant que Dieu qui puisse agir dans l'esprit de l'homme, l'homme ne peut trouver de félicité hors de Dieu, si on ne suppose ou que Dieu récompense la désobéissance, ou qu'il commande d'aimer davantage ce qui mérite le moins d'être aimé.

CHAPITRE V

Que la perfection de l'esprit consiste dans son union avec Dieu par la connaissance de la vérité et par l'amour de la vertu; et au contraire que son imperfection ne vient que de sa dépendance du corps à cause du désordre de ses sens et de ses passions.

La plus petite réflexion est suffisante pour reconnaître que le bien de l'esprit est nécessairement quelque chose de spirituel. Les corps sont beaucoup au-dessous de l'esprit; ils ne peuvent agir sur lui par leurs propres forces, ils ne peuvent même s'unir immédiatement à lui; enfin ils ne sont point intelligibles par eux-mêmes: ils ne peuvent donc être son bien. Les choses spirituelles, au contraire, sont intelligibles par leur nature; elles peuvent s'unir à l'esprit: elles peuvent donc être son bien, supposé qu'elles soient au-dessus de lui; car, afin qu'une chose puisse être le bien de l'esprit, il ne suffit pas qu'elle soit spirituelle comme lui, il est encore nécessaire qu'elle soit au-dessus de lui, qu'elle puisse agir sur lui, l'éclairer et le récompenser; autrement elle ne peut le rendre ni plus parfait ni plus heureux, et par conséquent elle ne peut être son bien. De toutes les choses intelligibles ou spirituelles, il n'y a que Dieu qui soit en cette manière au-dessus de l'esprit; il s'ensuit donc qu'il n'y a que Dieu qui soit ni qui puisse être notre vrai bien. Nous ne pouvons donc devenir plus parfaits ni plus heureux que par la possession de Dieu.

Tout le monde est convaincu que la connaissance de

la vérité et l'amour de la vertu rendent l'esprit plus parfait, et que l'aveuglement de l'esprit et le déréglement du cœur le rendent plus imparfait. La connaissance de la vérité et l'amour de la vertu ne peuvent donc être autre chose que l'union de l'esprit avec Dieu et qu'une espèce de possession de Dieu; et l'aveuglement de l'esprit et le déréglement du cœur ne peuvent aussi être autre chose que la séparation de l'esprit d'avec Dieu, et que l'union de cet esprit à quelque chose qui soit au-dessous de lui, c'est-à-dire au corps, puisqu'il n'y a que cette union qui le puisse rendre imparfait et malheureux. Ainsi c'est connaître Dieu que de connaître la vérité ou que de connaître les choses selon la vérité; et c'est aimer Dieu que d'aimer la vertu ou d'aimer les choses selon qu'elles sont aimables ou selon les règles de la vertu.

L'esprit est comme situé entre Dieu et les corps, entre le bien et le mal, entre ce qui l'éclaire et ce qui l'aveugle, ce qui le règle et ce qui le dérègle, ce qui le peut rendre parfait et heureux et ce qui le peut rendre imparfait et malheureux. Lorsqu'il découvre quelque vérité ou qu'il voit les choses selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, il les voit dans les idées de Dieu, c'est-à-dire par la vue claire et distincte de ce qui est en Dieu qui les représente; car, comme j'ai déjà dit, l'esprit de l'homme ne renferme pas dans lui-même les perfections ou les idées de tous les êtres qu'il est capable de voir: il n'est point l'être universel. Ainsi il ne voit point dans lui-même les choses qui sont distinguées de lui. Ce n'est point en se consultant qu'il s'instruit et qu'il s'éclaire, car il n'est pas à lui-même sa perfection et sa lumière; il a besoin de cette lumière immense de la vérité éternelle pour l'éclairer. Ainsi, lorsque l'esprit connaît la vérité, il est uni à Dieu, il connaît et possède Dieu en quelque manière.

Mais non-seulement on peut dire que l'esprit qui connaît la vérité connaît en quelque manière Dieu qui la renferme; on peut même dire qu'il connaît en quelque manière les choses comme Dieu les connaît. En effet, cet esprit connaît leurs véritables rapports, et Dieu les connaît aussi; cet esprit les connaît dans la vue des perfections de Dieu qui les représentent, et Dieu les connaît aussi en cette manière; car enfin Dieu ne sent pas, Dieu n'imagine pas, Dieu voit dans lui-même, dans le monde intelligible qu'il renferme, le monde matériel et sensible qu'il a créé. Il en est de même d'un esprit qui connaît la vérité; il ne la sent pas, il ne l'imagine pas. Les sensations et les fantômes ne représentent à l'esprit que de faux rapports; et quiconque découvre la vérité, il ne la peut voir que dans le monde intelligible auquel il est uni et dans lequel Dieu même la voit: car ce monde matériel et sensible n'est point intelligible par lui-même. L'esprit voit donc dans la lumière de Dieu comme Dieu même toutes les choses qu'il voit clairement, quoiqu'il ne les voie que d'une manière fort imparfaite et en cela bien différente de celle de Dieu. Ainsi, lorsque l'esprit voit la vérité, non-seulement il est uni à Dieu, il possède Dieu, il voit Dieu en quelque manière, il voit aussi en un sens la vérité comme Dieu la voit.

De même, lorsque l'on aime selon les règles de la vertu, on aime Dieu; car lorsqu'on aime selon ces règles, l'impression d'amour que Dieu produit sans cesse dans notre cœur pour nous tourner vers lui n'est point divertie par le libre arbitre ni changée en amour-propre. L'esprit ne fait alors que suivre librement cette impression que Dieu lui donne. Or, Dieu ne lui donnant jamais d'impression qui ne tende vers lui, puisqu'il n'agit que pour lui, il est visible qu'aimer selon les règles de la vertu, c'est aimer Dieu.

Mais non-seulement c'est aimer Dieu, c'est encore aimer comme Dieu aime. Dieu s'aime uniquement; il n'aime ses ouvrages que parce qu'ils ont rapport à ses perfections, et il les aime à proportion qu'ils y ont rapport; enfin c'est le même amour par lequel Dieu s'aime et les choses qu'il a faites. Aimer selon les règles de la vertu, c'est aimer Dieu uniquement, c'est aimer Dieu en toutes choses, c'est aimer les choses à proportion qu'elles participent à la bonté et aux perfections de Dieu, puisque c'est les aimer à proportion qu'elles sont aimables; enfin c'est aimer par l'impression du même amour par lequel Dieu s'aime, car c'est l'amour par lequel Dieu s'aime et toutes choses par rapport à lui qui nous anime lorsque nous aimons comme nous devons aimer. Nous aimons donc alors comme Dieu aime.

Il est donc évident que la connaissance dela vérité et l'amour réglé de la vertu font toute notre perfection; puisque ce sont les suites ordinaires de notre union avec Dieu, et qu'ils nous mettent même en possession de lui autant que nous en sommes capables en cette vie. L'aveuglement de l'esprit et le dérèglement du cœur font au contraire toute notre imperfection; et ce sont aussi des suites de l'union de notre esprit avec notre corps, comme je l'ai prouvé en plusieurs endroits en faisant voir que nous ne connaissons jamais la vérité et que nous n'aimons jamais le vrai bien lorsque nous suivons les impressions de nos sens, de notre imagination et de nos passions.

Ces choses sont évidentes. Cependant les hommes, qui désirent tous avec ardeur la perfection de leur être, se mettent peu en peine d'augmenter l'union qu'ils ont avec Dieu, et ils travaillent sans cesse à fortifier et à étendre celle qu'ils ont avec les choses sensibles. On ne peut trop expliquer la cause d'un si étrange dérèglement.

La possession du bien doit naturellement produire deux effets dans celui qui le possède : elle doit le rendre plus parfait et en même temps plus heureux ; mais cela n'arrive pas toujours. Il est impossible, je l'avoue, que l'esprit possède actuellement quelque bien et qu'il ne soit pas actuellement plus parfait; mais il n'est pas impossible qu'il possède actuellement quelque bien sans être actuellement plus heureux. Ceux qui connaissent le mieux la vérité et qui aiment davantage les biens les plus aimables sont toujours actuellement plus parfaits que ceux qui sont dans l'aveuglement et dans le dérèglement, mais ils ne sont pas toujours actuellement plus heureux. Il en est de même du mal : il doit rendre imparfait et malheureux tout ensemble ; mais quoiqu'il rende toujours les hommes plus imparfaits, il ne les rend pas toujours plus malheureux, ou il ne les rend pas toujours malheureux à proportion qu'il les rend imparfaits. La vertu est souvent dure et amère, et le vice doux et agréable; et c'est principalement par la foi et par l'espérance que les gens de bien sont véritablement heureux, pendant que les méchants sont actuellement dans les plaisirs et dans les délices. Cela ne doit pas être, mais cela est. Le péché a causé ce désordre, comme je viens de dire dans le chapitre précédent; et c'est ce désordre qui est la principale cause non-seulement de tous les déréglements de notre cœur, mais encore de l'aveuglement et de l'ignorance de notre esprit.

C'est ce désordre qui persuade notre imagination que les corps peuvent être le bien de l'esprit ; car le plaisir, comme j'ai déjà dit plusieurs fois, est le caractère ou la marque sensible du bien. Or, de tous les plaisirs dont nous jouissons ici-bas, les plus sensibles sont ceux que nous nous imaginons recevoir par les corps. Nous jugeons donc sans beaucoup de réflexion que les corps peuvent

être et qu'ils sont même effectivement notre bien. Car il est très-difficile de combattre contre l'instinct de la nature et de résister aux preuves de sentiment : on ne s'en avise même pas. On ne pense point au désordre du péché ; on ne fait pas réflexion que les corps ne peuvent agir sur l'esprit que comme causes occasionnelles ; que l'esprit ne peut immédiatement ou par lui-même posséder quelque chose de corporel, et qu'il ne peut s'unir à aucun objet que par sa connaissance et par son amour ; qu'il n'y a que Dieu qui soit au-dessus de lui et qui puisse le récompenser ou le punir par des sentiments de plaisir ou de douleur, qui puisse l'éclairer et le mouvoir, en un mot qui puisse agir en lui. Ces vérités, quoique très-évidentes à des esprits attentifs, ne sont point si puissantes pour nous convaincre que l'expérience trompeuse de l'impression sensible.

Lorsque nous considérons quelque chose comme partie de nous-mêmes, ou que nous nous considérons comme partie de cette chose, nous jugeons que c'est notre bien d'y être unis ; nous avons de l'amour pour elle, et cet amour est d'autant plus grand que la chose à laquelle nous nous considérons comme unis nous paraît une partie plus considérable du tout que nous composons avec elle. Or, il y a deux sortes de preuves qui nous persuadent qu'une chose est partie de nous-mêmes : l'instinct du sentiment et l'évidence de la raison.

C'est par l'instinct du sentiment que je suis persuadé que mon âme est unie à mon corps ou que mon corps fait partie de mon être : je n'en ai point d'évidence. Ce n'est point par la lumière de la raison que je le connais ; c'est par la douleur ou par le plaisir que je sens lorsque les objets me frappent. On nous pique la main, et nous en souffrons ; donc notre main fait partie de nous-mêmes. On déchire notre habit, et nous n'en souffrons rien ; donc notre habit n'est pas nous-mêmes.

On nous coupe les cheveux sans douleur, on nous les arrache avec douleur. Cela embarrasse les philosophes; ils ne savent que décider. Mais leur embarras prouve que même les plus sages jugent plutôt par l'instinct du sentiment que par la lumière de la raison que telles choses font ou ne font point partie d'eux-mêmes. Car s'ils en jugeaient par l'évidence et la lumière de la raison, ils connaîtraient bientôt que l'esprit et le corps sont deux genres d'être tout opposés, que l'esprit ne peut s'unir au corps par lui-même, et que ce n'est que par l'union que l'on a avec Dieu que l'âme est blessée lorsque le corps est frappé, comme j'ai dit ailleurs. Ce n'est donc que par l'instinct du sentiment qu'on regarde son corps et toutes les choses sensibles auxquelles on est uni comme parties de soi-même, je veux dire comme parties de ce qui pense et de ce qui sent en nous, parce qu'en effet on ne peut pas reconnaître par l'évidence de la raison ce qui n'est pas, l'évidence ne découvrant jamais que la vérité.

Mais pour les choses intelligibles c'est tout le contraire, car c'est par la lumière de la raison que nous reconnaissons le rapport que nous avons avec elles. Nous découvrons par la vue claire de l'esprit que nous sommes unis à Dieu d'une manière bien plus étroite et bien plus essentielle qu'à notre corps; que sans Dieu nous ne sommes rien; que sans lui nous ne pouvons rien, nous ne connaissons rien, nous ne voulons rien, nous ne sentons rien; qu'il est notre tout, ou que nous faisons avec lui un tout, si cela se peut dire ainsi, dont nous ne sommes qu'une partie infiniment petite. La lumière de la raison nous découvre mille motifs pour aimer uniquement Dieu, et pour mépriser les corps comme indignes de notre amour. Mais nous ne sentons point naturellement notre union avec Dieu. Ce n'est point par l'instinct du sentiment que nous sommes

persuadés que Dieu est notre tout, si ce n'est par la grâce de Jésus-Christ, laquelle cause en certaines personnes ce sentiment, pour les aider à vaincre le sentiment contraire par lequel ils sont unis au corps. Car Dieu, comme auteur de la nature, porte les esprits à son amour par une connaissance de lumière et non point par une connaissance d'instinct; et selon toutes les apparences ce n'est que depuis le péché qu'il ajoute comme auteur de la grâce l'instinct, la délectation prévenante à la lumière : à cause que notre lumière est maintenant beaucoup diminuée, qu'elle est incapable de nous porter à Dieu, et que l'effort du plaisir ou de l'instinct contraire l'affaiblit sans cesse et la rend inefficace.

Nous découvrons donc par la lumière de l'esprit que nous sommes unis à Dieu et au monde intelligible qu'il renferme; et nous sommes convaincus par le sentiment que nous sommes unis à notre corps, et par notre corps au monde matériel et sensible que Dieu a créé. Mais comme nos sentiments sont plus vifs, plus touchants, plus fréquents, et même plus durables que nos lumières, il ne faut pas s'étonner que nos sentiments nous agitent, et réveillent notre amour pour toutes les choses sensibles, et que nos lumières se dissipent et s'évanouissent sans produire en nous aucune ardeur pour la vérité.

Il est vrai qu'il y a bien des gens qui sont persuadés que Dieu est leur vrai bien, qui l'aiment comme leur tout, et qui désirent avec ardeur d'augmenter et de fortifier l'union qu'ils ont avec lui. Mais il y en a très-peu qui sachent avec évidence que ce soit s'unir avec Dieu, selon les forces naturelles, que de connaître la vérité ; que ce soit une espèce de possession de Dieu même que de contempler les véritables idées des choses, et que ces vues abstraites de certaines vérités générales et

immuables qui règlent toutes les vérités particulières soient des efforts d'un esprit qui s'attache à Dieu et qui quitte le corps. La métaphysique, les mathématiques pures, et toutes les sciences universelles qui règlent et qui renferment les sciences particulières, comme l'être universel renferme tous les êtres particuliers, paraissent chimériques presqu'à tous les hommes, aux gens de bien comme à ceux qui n'ont aucun amour pour Dieu. De sorte que je n'oserais presque dire que l'application à ces sciences est l'application de l'esprit à Dieu, la plus pure et la plus parfaite dont on soit naturellement capable, et que c'est dans la vue du monde intelligible qu'elles ont pour objet, que Dieu même connaît et produit ce monde sensible, duquel les corps reçoivent la vie comme les esprits vivent de l'autre.

Ceux qui ne suivent que les impressions de leurs sens et que les mouvements de leurs passions ne sont pas capables de goûter la vérité, parce qu'elle ne les flatte pas; et les gens de bien qui s'opposent sans cesse à leurs passions lorsqu'elles leur présentent de faux biens, n'y résistent pas toujours lorsqu'elles leur cachent la vérité, ou lorsqu'elles la leur rendent méprisable; parce qu'on peut être homme de bien sans être fort éclairé. Il n'est pas nécessaire pour être agréable à Dieu de savoir exactement que nos sens, notre imagination et nos passions nous représentent toujours les choses autrement qu'elles sont; car enfin l'on ne voit pas que Jésus-Christ et les apôtres aient eu dessein de nous détromper de beaucoup d'erreurs que M. Descartes nous a découvertes sur cette matière.

Il y a bien de la différence entre la foi et l'intelligence, entre l'Évangile et la philosophie. Les hommes les plus grossiers sont capables de foi, et il y en a très-peu qui soient capables de la connaissance pure des vérités évidentes. La foi représente aux simples Dieu

comme le créateur du ciel et de la terre, et cela suffit pour les porter à l'aimer et à le servir. La raison ne le considère pas seulement dans ses ouvrages, Dieu était ce qu'il est avant qu'il fût créateur ; elle tâche de l'envisager dans lui-même, ou par cette grande et vaste idée d'être infiniment parfait laquelle il renferme. Le Fils de Dieu, qui est la sagesse du Père, ou la vérité éternelle, s'est fait homme, et s'est rendu sensible pour se faire connaître aux hommes charnels et grossiers. Il les a voulu instruire par ce qui les aveuglait : il les a voulu porter à son amour et les détacher des biens sensibles par les mêmes choses qui les captivaient. Agissant avec des fous, il s'est servi d'une espèce de folie pour les rendre sages. Ainsi les gens de bien et ceux qui ont le plus de foi n'ont pas toujours le plus d'intelligence. Ils peuvent connaître Dieu par la foi, et l'aimer par le secours de la grâce, sans savoir qu'il est leur tout de la manière dont les philosophes peuvent l'entendre, et sans penser que la connaissance abstraite de la vérité soit une espèce d'union avec lui. Il ne faut donc pas être surpris s'il y a si peu de personnes qui travaillent à fortifier l'union naturelle qu'ils ont avec Dieu par la connaissance de la vérité, puisqu'il est nécessaire pour cela de combattre sans cesse contre les impressions des sens et des passions d'une manière bien différente de celle qui est familière aux personnes les plus vertueuses ; car les plus gens de bien ne sont pas toujours persuadés que les sens et les passions sont trompeurs en la manière que nous avons expliquée dans les livres précédents.

Il n'y a que les sentiments ou les pensées auxquelles le corps a quelque part qui causent immédiatement les passions, parce qu'il n'y a que l'ébranlement des fibres du cerveau qui excite quelque émotion particulière dans les esprits animaux. Ainsi il n'y a que les

sentiments qui convainquent sensiblement que l'on tient à certaines choses pour lesquelles ils excitent de l'amour. Or l'on ne sent point l'union naturelle qu'on a avec Dieu lorsqu'on connaît la vérité ; on ne pense pas même à lui ; car il est et opère en nous d'une manière si secrète et si insensible que nous ne nous en apercevons pas. L'union que nous avons naturellement avec Dieu n'excite donc point notre amour pour lui. Mais il n'en est pas de même de l'union que nous avons avec les choses sensibles. Tous nos sentiments prouvent cette union : les corps nous frappent la vue lorsqu'ils agissent en nous, leur action n'a rien de caché. Notre propre corps nous est même plus présent que notre esprit, et nous le considérons comme la meilleure partie de nous-mêmes. Ainsi l'union que nous avons avec notre corps, et par notre corps, à tous les objets sensibles, excite en nous un amour violent qui augmente cette union, et qui nous rend dépendants des choses qui sont infiniment au-dessous de nous.

CHAPITRE VI

Des erreurs les plus générales des passions; quelques exemples particuliers.

C'est à la morale à découvrir toutes les erreurs particulières dans lesquelles nos passions nous engagent touchant le bien; c'est à elle à combattre les amours déréglés, à rétablir la droiture du cœur, à régler les mœurs. Mais ici notre fin principale est de régler l'esprit, et de découvrir les causes de nos erreurs à l'égard de la vérité: ainsi nous ne pousserons pas davantage les choses que nous venons de dire, qui ne regardent que l'amour du vrai bien. Nous allons à l'esprit, et nous ne passons par le cœur que parce que le cœur en est le maître. Nous recherchons la vérité en elle-même et sans rapport à nous; et nous ne considérons le rapport qu'elle a avec nous que parce que ce rapport est cause que l'amour-propre nous la cache et nous la déguise; car nous jugeons de toutes choses selon nos passions, et par conséquent nous nous trompons en toutes choses, les jugements des passions n'étant jamais d'accord avec les jugements de la vérité.

C'est ce que nous apprend l'admirable saint Bernard par ces belles paroles [1] : *L'amour et la haine*, dit-il, *ne savent point juger selon la vérité. Mais si vous voulez un*

[1] S. Bern. *De grad. humilitatis.*

jugement de vérité : Je juge selon ce que j'entends [1]. *Ce n'est point par haine, ce n'est point par amour, ce n'est point par crainte. Voici un jugement de haine :* Nous avons une loi, et il doit mourir selon notre loi [2]. *Voici un jugement de crainte :* Si nous le laissons faire ainsi, les Romains viendront et ruineront notre ville et notre nation [3]. *Voici enfin un jugement d'amour ; c'est lorsque David parlant de son fils parricide dit :* Pardonnez à mon fils Absalon [4]. Notre amour, notre haine, notre crainte ne nous font faire que de faux jugements; et il n'y a que la lumière pure de la vérité qui éclaire notre esprit, et que la voix distincte de notre maître commun qui nous fasse faire des jugements solides, pourvu que nous ne jugions que de ce qu'il nous dit, et que selon qu'il nous le dit : *Sicut audio, sic judico.* Mais voyons de quelle manière nos passions nous séduisent, afin que nous puissions leur résister avec plus de facilité.

Les passions ont un si grand rapport avec les sens, qu'il ne sera pas difficile d'expliquer de quelle manière elles nous engagent dans l'erreur, après ce que nous avons dit dans le premier livre. Car les causes générales des erreurs de nos passions sont entièrement semblables à celles des erreurs de nos sens.

La cause la plus générale des erreurs de nos sens est, comme nous avons fait voir dans le premier livre, que nous attribuons aux objets de dehors ou à notre corps les sensations qui sont propres à notre âme; que nous attachons les couleurs sur la surface des corps; que nous répandons la lumière, les sons et les odeurs dans l'air, et que nous fixons la douleur et le chatouillement dans les parties de notre corps qui reçoivent quelques

[1] *Joan.* v, 30.
[2] *Joan.* XIX, 7.
[3] *Joan.* XI, 48.
[4] *II. Reg.* XVIII, 5.

changements par le mouvement des corps qui les rencontrent.

Il faut dire à peu près la même chose de nos passions. Nous attribuons imprudemment aux objets qui les causent ou qui semblent les causer toutes les dispositions de notre cœur, notre bonté, notre douceur, notre malice, notre aigreur et toutes les autres qualités de notre esprit. L'objet qui fait naître en nous quelque passion, nous paraît en quelque façon renfermer en lui-même ce qui se réveille en nous lorsque nous pensons à lui; de même que les objets sensibles nous paraissent renfermer en eux-mêmes les sensations qu'ils excitent en nous par leur présence. Lorsque nous aimons quelque personne, nous sommes naturellement portés à croire qu'elle nous aime, et nous avons quelque peine à nous imaginer qu'elle ait dessein de nous nuire, ni de s'opposer à nos désirs. Mais si la haine succède à l'amour, nous ne pouvons croire qu'elle nous veuille du bien; nous interprétons toutes ses actions en mauvaise part; nous sommes toujours sur nos gardes et dans la défiance, quoiqu'elle ne pense pas à nous ou qu'elle ne pense qu'à nous rendre service. Enfin nous attribuons injustement à la personne qui excite en nous quelque passion toutes les dispositions de notre cœur; de même que nous attribuons imprudemment aux objets de nos sens toutes les qualités de notre esprit.

De plus, par la même raison que nous croyons que tous les hommes reçoivent les mêmes sensations que nous des mêmes objets, nous pensons que tous les hommes sont agités des mêmes passions que nous pour les mêmes sujets, pourvu que nous croyions qu'ils en puissent être agités. Nous pensons que l'on aime ce que nous aimons, ou que l'on désire ce que nous désirons; et de là naissent les jalousies et les secrètes

aversions, si le bien que nous recherchons ne peut être possédé tout entier de plusieurs : car si plusieurs personnes peuvent le posséder sans le diviser, comme le souverain bien, la science, la vertu, etc., il arrive tout le contraire. Nous pensons aussi que l'on hait, que l'on fuit, que l'on craint les mêmes choses que nous; et de là viennent les liaisons et les conspirations secrètes ou manifestes selon la nature et l'état de la chose que l'on hait, par le moyen desquelles liaisons nous espérons de nous délivrer de nos misères.

Nous attribuons donc aux objets de nos passions les émotions qu'ils produisent en nous; et nous pensons que tous les autres hommes, et même quelquefois que les bêtes en sont agitées comme nous. Mais outre cela nous jugeons encore plus téméremairement que la cause de nos passions, qui n'est souvent qu'imaginaire, est réellement dans quelque objet.

Lorsque nous avons un amour passionné pour quelqu'un, nous jugeons que tout en est aimable. Ses grimaces sont des agréments; sa difformité n'a rien de choquant; ses mouvements irréguliers et ses gestes mal composés sont justes, ou pour le moins ils sont naturels. S'il ne parle jamais, c'est qu'il est sage; s'il parle toujours, c'est qu'il est plein d'esprit; s'il parle de tout, c'est qu'il est universel; s'il interrompt les autres sans cesse, c'est qu'il a du feu, de la vivacité, du brillant; enfin s'il veut toujours primer, c'est qu'il le mérite. Notre passion nous couvre ou nous déguise de cette sorte tous les défauts de nos amis, et au contraire elle relève avec éclat leurs plus petits avantages.

Mais si cette amitié qui n'est fondée, comme les autres passions, que sur l'agitation du sang et des esprits animaux, vient à se refroidir faute de chaleur ou d'esprits propres à l'entretenir; et si l'intérêt ou quelque faux rapport change la disposition du cerveau, la haine,

succédant à l'amour, ne manquera pas de nous faire imaginer dans l'objet de notre passion tous les défauts qui peuvent être un sujet d'aversion. Nous verrons dans cette même personne des qualités toutes contraires à celles que nous y admirions auparavant. Nous aurons honte de l'avoir aimée, et la passion dominante ne manquera pas de se justifier et de rendre ridicule celle dont elle a pris la place.

La puissance et l'injustice des passions ne se bornent pas encore aux choses que nous venons de dire, elles s'étendent infiniment plus loin. Nos passions ne nous déguisent pas seulement leur objet principal, mais encore toutes les choses qui y ont quelque rapport. Non-seulement elles nous rendent aimables toutes les qualités de nos amis, mais encore la plupart des qualités des amis de nos amis. Elles passent même plus avant dans ceux qui ont quelque étendue et quelque force d'imagination; car leurs passions ont sur leur esprit une domination si vaste et si étendue, qu'il n'est pas possible d'en marquer les bornes.

Les choses que je viens de dire sont des principes si généraux et si féconds d'erreurs, de préventions et d'injustices, qu'il est impossible d'en faire remarquer toutes les suites. La plupart des vérités ou plutôt des erreurs de certains lieux, de certains temps, de certaines communautés, de certaines familles, en sont des conséquences. Ce qui est vrai en Espagne est faux en France; ce qui est vrai à Paris est faux à Rome; ce qui est certain chez les jacobins est incertain chez les cordeliers; ce qui est indubitable chez les cordeliers semble être une erreur chez les jacobins. Les jacobins se croient obligés de suivre saint Thomas, et pourquoi? c'est souvent parce que ce saint docteur était de leur ordre. Les cordeliers au contraire embrassent les sentiments de Scot, parce que Scot était cordelier.

Il y a de même des vérités et des erreurs de certains temps. La terre tournait il y a deux mille ans; elle est demeurée immobile jusqu'à nos jours; et voici qu'elle commence à s'ébranler. On a brûlé autrefois Aristote; un concile provincial, approuvé par un pape, a très-sagement défendu qu'on enseignât sa physique. On l'a admiré depuis ce temps-là, et voici qu'on commence à le mépriser. Il y a des opinions reçues présentement dans les écoles qui ont été rejetées comme des hérésies, et ceux qui les soutenaient excommuniés comme des hérétiques par quelques évêques; parce que les passions causant des factions, les factions produisent de ces vérités ou de ces erreurs aussi inconstantes que la cause qui les excite. Par exemple, les hommes sont indifférents à l'égard de la stabilité de la terre et de la forme [1] de *corporéité;* mais ils ne sont point indifférents pour ces opinions lorsqu'elles sont soutenues par ceux qu'ils haïssent. Ainsi, l'aversion soutenue par quelque sentiment confus de piété fait naître un zèle indiscret, qui s'échauffe et qui s'allume peu à peu, et qui produit enfin de ces événements qui ne paraissent étranges à tout le monde que longtemps après qu'ils sont arrivés.

On a de la peine à s'imaginer que la passion aille jusque-là; mais c'est que l'on ne sait pas que nos passions s'étendent à tout ce qui les peut satisfaire. Aman ne voulait peut-être point de mal à tout le peuple juif; mais Mardochée ne le salue pas, il est Juif: il faut donc perdre toute la nation, la vengeance en sera plus magnifique.

Il s'agit, entre des plaideurs, de savoir qui a droit à une terre: ils ne devraient apporter que leurs titres et ne dire que ce qui a rapport à leur affaire, ou qui la peut rendre meilleure. Cependant ils ne manquent pas

[1] *Concile d'Angl.*, par Spelman, l'an 1287.

de dire toute sorte de mal les uns des autres, de se contredire en toutes choses, de former des contestations et des accusations inutiles, et d'embrouiller leur procès d'une infinité d'accessoires qui confondent le principal. Enfin toutes les passions s'étendent aussi loin que la vue de l'esprit de ceux qui en sont émus; je veux dire qu'il n'y a aucune chose que nous pensions avoir quelque rapport avec l'objet de nos passions, à laquelle le mouvement de ces passions ne s'étende. Et voici comment cela se fait.

Les traces des objets sont tellement liées les unes les autres dans le cerveau, qu'il est impossible que le cours des esprits en réveille quelqu'une avec force, que plusieurs autres ne se rouvrent en même temps. L'idée principale de la chose à laquelle on pense est donc nécessairement accompagnée d'un grand nombre d'idées accessoires, lesquelles s'augmentent d'autant plus que l'impression des esprits animaux est plus violente. Or, cette impression des esprits ne peut manquer d'être violente dans les passions, à cause que les passions poussent sans cesse dans le cerveau, en abondance et avec beaucoup de force, les esprits propres pour conserver les traces des idées qui représentent leur objet. Ainsi, le mouvement d'amour ou de haine ne s'étend pas seulement à l'objet principal de la passion, mais encore à toutes les choses que l'on reconnaît avoir quelque rapport à cet objet; parce que le mouvement de l'âme, dans la passion, suit la perception de l'esprit, de même que le mouvement des esprits animaux, dans le cerveau, suit les traces du cerveau, tant celles qui réveillent l'idée principale de l'objet de la passion que les autres qui y ont rapport.

Il ne faut donc pas s'étonner si les hommes poussent si loin leur haine ou leur amour, et s'ils font des actions si bizarres et si surprenantes. Il y a une raison particu-

lière de tous ces effets, quoique nous ne la connaissions pas. Leurs idées accessoires ne sont point toujours semblables aux nôtres ; nous ne les pouvons connaître. Ainsi, il y a toujours quelque raison particulière qui les fait agir d'une manière qui nous paraît si extravagante.

CHAPITRE VII

Des passions en particulier, et premièrement de l'admiration et de ses mauvais effets.

Tout ce que j'ai dit jusqu'ici des passions est général; mais il n'est pas fort difficile d'en tirer des conséquences particulières. Il n'y a qu'à faire quelque réflexion sur ce qui se passe dans soi-même et sur les actions des autres, et l'on découvrira plus de ces sortes de vérités, d'une seule vue, que l'on n'en pourrait expliquer dans un temps considérable. Cependant il y a si peu de personnes qui s'avisent de rentrer dans eux-mêmes et qui fassent pour cela quelque effort d'esprit, qu'afin de les y exciter et de réveiller leur attention, il est nécessaire de descendre quelque peu dans le particulier.

Quand on se tâte et qu'on se frappe soi-même, il semble que l'on soit presque insensible; mais quand on est seulement touché par les autres, on en reçoit des sentiments assez vifs pour réveiller l'attention. En un mot, on ne se chatouille pas soi-même, on ne s'en avise pas, et l'on n'y réussirait peut-être pas si l'on s'en avisait. C'est à peu près par cette même raison que l'esprit ne s'avise pas de se tâter et de se sonder soi-même, qu'il se dégoûte incontinent de cette sorte de recherche, et qu'il n'est ordinairement capable de reconnaître et de sentir toutes les parties de son âme que lorsque

d'autres les touchent et les lui font sentir. Ainsi il est nécessaire, pour faciliter à quelques esprits la connaissance d'eux-mêmes, de descendre quelque peu dans le particulier des passions, afin de leur apprendre, en les touchant, toutes les parties qui les composent.

Ceux qui liront ce qui suit doivent néanmoins être avertis qu'ils ne sentiront pas toujours que je les touche, et qu'ils ne se reconnaîtront pas toujours sujets aux passions et aux erreurs dont je parlerai, par la raison que toutes les passions particulières ne sont pas toujours les mêmes dans tous les hommes.

Tous les hommes ont les mêmes inclinations naturelles qui n'ont point de rapport au corps ; ils ont même toutes celles qui ont rapport au corps, lorsque leur corps est parfaitement bien disposé. Mais les divers tempéraments des corps et leurs changements fréquents causent une variété infinie dans les passions particulières. Que si l'on ajoute à la diversité de la constitution du corps celle qui vient des objets, qui font des impressions bien différentes sur tous ceux qui n'ont pas les mêmes emplois ni la même manière de vivre, il est évident que tel se peut sentir fortement touché en quelque endroit de son âme par certaines choses, qui demeurera entièrement insensible à beaucoup d'autres. Ainsi on se tromperait souvent si on jugeait toujours par ce que l'on sent de ce que les autres doivent sentir.

Je ne crains point de me tromper lorsque j'assure que tous les hommes veulent être heureux ; car je sais avec une entière certitude que les Chinois et les Tartares, que les anges et les démons mêmes, enfin que tous les esprits ont de l'inclination pour la félicité. Je sais même que Dieu ne produira jamais aucun esprit sans ce désir. Ce n'est point l'expérience qui me l'a appris : jamais je ne vis ni Chinois ni Tartare. Ce n'est

point le témoignage intérieur de ma conscience ; il m'apprend seulement que je veux être heureux. Il n'y a que Dieu qui me puisse convaincre intérieurement que tous les autres hommes, les anges et les démons veulent être heureux. Il n'y a que lui qui puisse m'assurer qu'il ne donnera jamais l'être à aucun esprit qui soit indifférent pour le bonheur ; car quel autre que lui pourrait m'assurer positivement de ce qu'il fait et même de ce qu'il pense ? Et comme il ne peut jamais me tromper, je ne puis douter de ce qu'il m'apprend. Je suis donc certain que tous les hommes veulent être heureux, parce que cette inclination est naturelle et qu'elle ne dépend point du corps.

Il n'en est pas de même des passions particulières. Si je suis passionné pour la musique, pour la danse, pour la chasse ; si j'aime les douceurs ou le haut goût, je n'en puis rien conclure de certain touchant les passions des autres hommes. Le plaisir est sans doute doux et agréable à tous les hommes ; mais tous les hommes ne trouvent pas du plaisir dans les mêmes choses. L'amour du plaisir est une inclination naturelle ; cet amour ne dépend point du corps : il est donc général à tous les hommes. Mais l'amour de la musique, de la chasse ou de la danse n'est pas général, parce que la disposition du corps dont il dépend étant différente dans tous les hommes, toutes les passions qui en dépendent ne sont pas toujours les mêmes.

Les passions générales, comme le désir, la joie et la tristesse, tiennent le milieu entre les inclinations naturelles et les passions particulières. Elles sont générales comme les inclinations ; mais elles ne sont pas également fortes, parce que la cause qui les produit et qui les entretient n'est pas elle-même également agissante. Il y a une variété infinie dans les degrés d'agitation des

esprits animaux, dans leur abondance et leur disette, leur solidité et leur délicatesse, et dans le rapport des fibres du cerveau avec ces esprits.

Ainsi, il arrive très-souvent que l'on ne touche les autres en aucun endroit de leur âme lorsque l'on parle des passions particulières; mais lorsqu'on les touche, ils en sont fortement émus. Il en est au contraire des passions générales et des inclinations, on touche toujours lorsque l'on en parle; mais on touche d'une manière si faible et si languissante qu'on ne se fait presque pas sentir. Je dis ces choses, afin que l'on ne juge pas si je me trompe par le seul sentiment qu'on a déjà reçu de ce que j'ai dit ou que l'on recevra de ce que je dirai dans la suite, mais par la considération de la nature des passions dont je traite.

Si l'on se proposait de traiter de toutes les passions particulières, ou si on les distinguait par les objets qui les excitent, il est visible qu'on ne finirait jamais et qu'on dirait toujours la même chose. On ne finirait jamais, parce que les objets de nos passions sont infinis; et l'on dirait toujours la même chose, parce que l'on traiterait toujours du même sujet. Les passions particulières pour la poésie, pour l'histoire, pour les mathématiques, pour la chasse et pour la danse ne sont qu'une même passion générale; car, par exemple, les passions de désir ou de joie pour tout ce qui plaît ne sont pas différentes, quoique les objets particuliers qui plaisent soient différents.

Il ne faut donc pas multiplier le nombre des passions selon le nombre des objets qui sont infinis, mais seulement selon les principaux rapports qu'ils peuvent avoir avec nous. Et de cette manière on reconnaîtra, comme nous l'expliquerons plus bas, que l'amour et l'aversion sont les passions-mères; qu'elles n'engendrent point d'autres passions générales que le désir, la

joie et la tristesse; que les passions particulières ne sont composées que de ces trois primitives, et qu'elles sont d'autant plus composées que l'idée principale du bien ou du mal qui les excite est accompagnée d'un plus grand nombre d'idées accessoires, ou que le bien et le mal sont plus circonstanciés par rapport à nous.

Si l'on se souvient de ce que l'on a dit de la liaison des idées, et que dans les grandes passions les esprits animaux étant extrêmement agités réveillent dans le cerveau toutes les traces qui ont quelque rapport avec l'objet qui nous agite, on reconnaîtra qu'il y a des passions différentes d'une infinité de façons, lesquelles n'ont point de nom particulier, et qu'on ne peut expliquer d'autre manière qu'en disant qu'elles sont inexplicables.

Si les passions primitives, de la combinaison desquelles les autres s'engendrent, n'étaient point capables du plus ou du moins, on n'aurait pas de peine à déterminer le nombre de toutes les passions. Mais le nombre des passions qui se font de l'assemblage des autres est nécessairement infini, parce qu'une même passion ayant des degrés infinis, elle peut, en se joignant avec les autres, se combiner en une infinité de manières ; de sorte qu'il n'y a peut-être jamais eu deux hommes émus d'une même passion, si par même passion l'on entend l'assemblage de tous les mouvements égaux et de tous les sentiments semblables qui se réveillent en nous à l'occasion de quelque objet.

Mais le plus et le moins ne changeant point l'espèce, on peut dire que le nombre des passions n'est pas infini, parce que les circonstances qui accompagnent le bien et le mal ne sont point infinies. Mais expliquons nos passions en particulier.

Lorsque nous voyons quelque chose pour la première fois, ou que l'ayant déjà vue plusieurs fois ac-

compagnée de certaines circonstances, nous la voyons revêtue de quelques autres, nous en sommes surpris et nous l'admirons. Ainsi, une nouvelle idée ou une nouvelle liaison de vieilles idées cause en nous une passion imparfaite, qui est la première de toutes, et que l'on nomme admiration. Je dis que cette passion est imparfaite, parce qu'elle n'est point excitée par l'idée ni par le sentiment du bien.

Le cerveau se trouvant alors frappé en de certains endroits dans lesquels il ne l'avait jamais été, ou d'une manière toute nouvelle, l'âme en est sensiblement touchée, et par conséquent elle s'applique fortement à ce qu'il y a de nouveau dans son objet; par la même raison qu'un simple chatouillement à la plante des pieds excite dans l'âme, par la nouveauté plutôt que par la force de l'impression, un sentiment très-sensible et très-applicant. Il y a encore d'autres raisons de l'application de l'âme aux choses nouvelles, mais je les ai expliquées en parlant des inclinations naturelles. On ne considère ici l'âme que par rapport au corps, et selon ce rapport c'est l'émotion extraordinaire des esprits animaux qui est la cause naturelle de son application aux choses nouvelles, car les émotions ordinaires des esprits n'excitent que très-peu notre attention.

Dans l'admiration précisément comme telle, on ne considère les choses que selon ce qu'elles sont en elles-mêmes ou selon ce qu'elles paraissent; on ne les considère point par rapport à soi, on ne les considère point comme bonnes ou comme mauvaises; et c'est pour cela que les esprits ne se répandent point dans les muscles pour donner au corps la disposition propre à la recherche du bien ou à la fuite du mal, et qu'ils n'agitent point les nerfs qui vont au cœur et aux autres viscères, pour hâter ou pour retarder la fermentation et le mouvement du sang, comme il arrive dans

toutes les autres passions. Tout ce qu'il y a d'esprits tend vers le cerveau pour y tracer une image vive et distincte de l'objet qui surprend, afin que l'âme le considère et le reconnaisse ; mais tout le reste du corps demeure comme immobile et dans la même posture. Comme il n'y a point d'émotion dans l'âme, il n'y a point aussi de mouvement dans le corps.

Si les choses que l'on admire paraissent grandes, l'admiration est toujours suivie de l'estime et quelquefois de la vénération. Elle est au contraire toujours accompagnée de mépris, et quelquefois de dédain, lorsqu'elles paraissent petites.

L'idée de la grandeur produit dans le cerveau un grand mouvement d'esprits, et la trace qui la représente se conserve fort longtemps. Un grand mouvement d'esprits excite aussi dans l'âme l'idée de la grandeur, et il arrête beaucoup l'esprit à la considération de cette idée.

L'idée de petitesse produit dans le cerveau un petit mouvement d'esprits, et la trace qui la représente ne se conserve pas longtemps. Un petit mouvement d'esprits excite aussi dans l'âme une idée de petitesse, et il arrête peu l'esprit à la considération de cette idée. Ces choses méritent fort d'être remarquées.

Lorsque nous nous considérons nous-mêmes ou quelque chose qui nous est uni, notre admiration n'est jamais sans quelque passion qui nous agite. Mais notre agitation n'est que dans l'âme et dans les esprits qui vont au cœur, parce que, n'y ayant point de bien qu'il faille rechercher, ni de mal qu'il faille éviter, les esprits ne se répandent point dans les muscles pour disposer le corps à quelque action.

La vue de la perfection de son être ou de quelque chose qui lui appartient produit naturellement l'orgueil, ou l'estime de soi-même, le mépris des autres,

la joie, et quelques autres passions. La vue de sa propre grandeur produit la fierté ; la vue de sa force, la générosité ou la hardiesse ; et la vue de quelque autre qualité avantageuse produit naturellement une autre passion, qui sera toujours une espèce d'orgueil.

Au contraire, la vue de quelque imperfection de son être ou d'une chose qui lui appartient produit naturellement l'humilité, le mépris de soi-même, le respect pour les autres, la tristesse, et quelques autres passions. La vue de sa petitesse produit la bassesse ; la vue de sa faiblesse, la timidité ; et la vue de quelque qualité désavantageuse produit naturellement une autre passion, qui sera toujours une espèce d'humilité. Mais cette humilité, aussi bien que l'orgueil dont je viens de parler, n'est proprement ni vertu ni vice : ce ne sont l'une et l'autre que des passions ou des émotions involontaires, qui sont néanmoins très-utiles à la société civile, et même absolument nécessaires en quelques rencontres pour la conservation de la vie ou des biens de ceux qui en sont agités.

Il est nécessaire, par exemple, d'être humble et timide, et même de témoigner au dehors la disposition de son esprit par une contenance modeste et par un air respectueux ou craintif, lorsqu'on est en présence d'une personne de haute qualité ou d'un homme fier et puissant ; car il est presque toujours avantageux pour le bien du corps que l'imagination s'abatte à la vue de la grandeur sensible, et qu'elle lui donne des marques extérieures de sa soumission et de sa vénération intérieure. Mais cela se fait naturellement et machinalement, sans que la volonté y ait de part, et souvent même malgré toute sa résistance. Les bêtes mêmes qui ont besoin, comme les chiens, de fléchir ceux avec qui elles vivent, ont d'ordinaire leur machine disposée de manière qu'elles prennent l'air qu'elles

doivent avoir par rapport à ceux qui les environnent; car cela est absolument nécessaire pour leur conservation. Et si les oiseaux, ou quelques autres animaux, n'ont point la disposition du corps propre pour prendre cet air, c'est qu'ils n'ont pas besoin de fléchir ceux dont ils peuvent, par la fuite, éviter le courroux, et dont ils peuvent se passer pour la conservation de leur vie.

On ne peut trop considérer que toutes les passions, qui sont excitées en nous à la vue de quelque chose qui est hors de nous, répandent machinalement sur le visage de ceux qui en sont frappés l'air qui leur convient, c'est-à-dire un air qui, par son impression, dispose machinalement tous ceux qui le voient à des passions et à des mouvements utiles au bien de la société. L'admiration même, lorsqu'elle n'est causée en nous que par la vue de quelque chose qui est hors de nous et que les autres peuvent considérer, produit sur notre visage un air qui imprime machinalement l'admiration dans les autres, et qui agit même sur leur cerveau d'une manière si bien réglée, que les esprits qui y sont contenus sont poussés dans les muscles de leur visage pour y former un air tout semblable au nôtre.

Cette communication des passions de l'âme et des mouvements des esprits animaux, pour unir ensemble les hommes par rapport au bien et au mal, et pour les rendre entièrement semblables les uns aux autres, non-seulement par la disposition de leur esprit, mais encore par la situation de leur corps, est d'autant plus grande et plus remarquable que les passions sont plus violentes; parce qu'alors les esprits animaux sont agités avec plus de force. Or, cela doit être ainsi, parce que les biens et les maux étant plus grands ou plus présents, il faut s'y appliquer davantage, et s'unir plus fortement les uns avec les autres pour les

pour les rechercher. Mais lorsque les passions
·t modérées, comme l'est ordinairement l'ad-
n, elles ne se communiquent pas sensible-
ɜt ne répandent presque pas l'air par lequel
t coutume de se communiquer; comme rien
se, il n'est pas à propos qu'elles fassent effort
ıagination des autres, ni qu'elles les détour-
leurs occupations, auxquelles il est peut-être
cessaire qu'ils s'emploient, qu'à considérer les
le ces passions.

a rien de plus merveilleux que cette économie
passions et que cette disposition de notre corps
port aux objets qui nous environnent. Tout
ıe passe en nous machinalement est très-digne
ıgesse de celui qui nous a faits; et comme
ous a rendus capables de toutes les passions
ıs agitent, afin principalement de nous lier
ıtes les choses sensibles pour la conservation
ɔciété et de notre être sensible, son dessein
e si fidèlement par la construction de son ou-
[u'on ne peut s'empêcher d'en admirer l'arti-
s ressorts.

ıdant nos passions et tous ces liens impercep-
ar lesquels nous tenons à tout ce qui nous
ıe, sont souvent, par notre faute, des causes
sidérables de nos erreurs et de nos désordres.
ıs ne faisons point l'usage que nous devrions
nos passions; nous leur permettons toutes
et nous ne savons pas même les bornes que
vons prescrire à leur puissance. Ainsi les pas-
êmes qui, comme l'admiration, sont très-fai-
[ui nous agitent le moins, ont assez de force
ıs faire tomber dans l'erreur. En voici quel-
mples.

ıe les hommes, et principalement ceux qui

ont l'imagination vigoureuse, se considèrent par leur plus bel endroit, ils sont presque toujours très-satisfaits d'eux-mêmes; et leur satisfaction intérieure ne manque jamais de s'augmenter lorsqu'ils se comparent aux autres qui n'ont pas tant de mouvements qu'eux. D'ailleurs il y a tant de gens qui les admirent, et il y en a si peu qui leur résistent avec succès et avec applaudissement (car applaudit-on jamais à la raison en présence d'une imagination forte et vive?); enfin, il se forme sur le visage de ceux qui les écoutent un air si sensible de soumission et de respect, et des traits si vifs d'admiration à chaque mot nouveau qu'ils profèrent, qu'ils s'admirent aussi eux-mêmes, et que leur imagination, qui leur grossit tous leurs avantages, les rend extrêmement contents de leur personne. Car, si l'on ne peut voir un homme passionné sans recevoir l'impression de sa passion, et sans entrer, en quelque manière, dans ses sentiments; comment serait-il possible que ceux qui sont environnés d'un grand nombre d'admirateurs ne donnassent quelque entrée à une passion qui flatte si agréablement l'amour-propre?

Or, cette haute estime que les personnes d'une imagination forte et vive ont d'elles-mêmes et de leurs qualités leur enfle le courage et leur fait prendre l'air dominant et décisif : ils n'écoutent les autres qu'avec mépris; ils ne leur répondent qu'en raillant; ils ne pensent que par rapport à eux, et, regardant comme une espèce de servitude l'attention de l'esprit, si nécessaire pour découvrir la vérité, ils sont entièrement indisciplinables. L'orgueil, l'ignorance et l'aveuglement vont toujours de compagnie. Les esprits forts, ou plutôt les esprits vains et superbes, ne veulent pas être disciples de la vérité; ils ne rentrent dans eux-mêmes que pour se contempler et pour s'admirer.

Ainsi celui qui résiste aux superbes luit au milieu de leurs ténèbres sans que leurs ténèbres soient dissipées.

Il y a, au contraire, une certaine disposition dans les esprits animaux et dans le sang, laquelle nous donne un sentiment trop bas de nous-mêmes : la disette, la lenteur et la délicatesse des esprits animaux, jointes avec la grossièreté des fibres du cerveau, nous rendent l'imagination faible et languissante; et la vue, ou plutôt le sentiment confus de cette faiblesse et de cette langueur de notre imagination, nous fait entrer dans une espèce d'humilité vicieuse qu'on peut appeler bassesse d'esprit.

Tous les hommes sont capables de la vérité, mais ils ne s'adressent point à celui qui seul est capable de l'enseigner. Les superbes se tournent vers eux-mêmes; ils n'écoutent qu'eux-mêmes, et les faux humbles se tournent vers les superbes et s'assujettissent à toutes leurs décisions : les uns et les autres n'écoutent que des hommes. L'esprit des superbes obéit à la fermentation de leur propre sang, c'est-à-dire à leur propre imagination; l'esprit des faux humbles se soumet à l'air dominant des superbes : ainsi les uns et les autres sont assujettis à la vanité et au mensonge. Le superbe est un homme riche et puissant, qui a un grand équipage, qui mesure sa grandeur par celle de son train, et sa force par celle des chevaux qui tirent son carrosse; le faux humble, ayant le même esprit et les mêmes principes, est un misérable, pauvre, faible et languissant, et qui s'imagine qu'il n'est presque rien, parce qu'il ne possède rien. Cependant notre équipage n'est pas nous; et tant s'en faut que l'abondance du sang et des esprits, que la vigueur et l'impétuosité de l'imagination nous conduisent à la vérité, qu'au contraire il n'y a rien qui nous en détourne davantage. Ce sont ces hébétés, s'il est permis

de les appeler ainsi, ces esprits froids et languissants, qui sont les plus capables de découvrir les vérités les plus solides et les plus cachées; ils peuvent écouter, dans un plus grand silence de leurs passions, la vérité qui les enseigne, dans le plus secret de leur raison : mais, malheureusement pour eux, ils ne pensent point à s'appliquer à ses paroles; elle parle sans éclat sensible et d'une voix basse, et ce n'est que le bruit qui les réveille. Il n'y a que le brillant, que le grand et le magnifique en apparence, et selon le jugement des sens, qui les convainque : ils se plaisent à se laisser éblouir; ils aiment mieux entendre ces philosophes qui ne racontent que leurs visions et leurs songes, et qui assurent, comme les faux prophètes, que la vérité leur a parlé, lorsque la vérité ne leur a point parlé, que d'entendre la vérité même. Il y a plus de quatre mille ans que l'orgueil humain leur débite des mensonges sans qu'ils s'y opposent; ils les respectent même et les conservent comme des traditions saintes et divines. Il semble que le Dieu de la vérité ne soit plus avec eux; ils ne pensent plus à lui; ils ne le consultent plus; ils ne méditent plus, et ils couvrent leur paresse et leur nonchalance des apparences trompeuses d'une sainte humilité.

Il est vrai que nous ne pouvons découvrir la vérité par nous-mêmes; mais nous le pouvons toujours avec celui qui nous éclaire, et nous ne le pouvons jamais par le secours de tous les hommes joints ensemble. Ceux mêmes qui la connaissent le mieux ne nous la sauraient faire voir, si nous n'interrogeons nous-mêmes celui qu'ils ont interrogé, et s'il ne répond à notre attention comme il a répondu à la leur. Il ne faut donc point croire les hommes parce que les hommes ont parlé, car tout homme est trompeur; mais parce que celui qui ne peut tromper nous a parlé, et nous

devons sans cesse interroger celui qui ne peut jamais tromper. Nous ne devons point croire ceux qui ne parlent qu'aux oreilles, qui n'instruisent que le corps, qui n'agissent au plus que sur l'imagination ; mais nous devons écouter attentivement et croire fidèlement celui qui parle à l'esprit, qui instruit la raison, et qui, pénétrant jusque dans le plus secret de l'homme intérieur, est capable de l'éclairer et de le fortifier contre l'homme extérieur et sensible, qui le séduit et qui le maltraite sans cesse. Je répète souvent ces choses, parce que je les crois très-dignes d'une sérieuse réflexion. C'est Dieu seul qu'il faut honorer : il n'y a que lui qui soit capable de répandre en nous la lumière, comme il n'y a que lui qui soit capable de produire en nous les plaisirs.

Il se rencontre quelquefois dans les esprits animaux et dans le reste du corps une certaine disposition qui excite à la chasse, à la danse, à la course, et généralement à tous les exercices où la force et l'adresse du corps paraissent le plus. Cette disposition est fort ordinaire aux jeunes gens, et principalement à ceux dont le corps n'est pas encore tout à fait formé. Les enfants ne peuvent demeurer en place, ils sont toujours en action lorsqu'ils suivent leur humeur. Comme leurs muscles ne sont pas encore fortifiés ni même tout à fait achevés, Dieu, qui, comme auteur de la nature, règle les plaisirs de l'âme par rapport au bien du corps, leur fait trouver du plaisir dans l'exercice afin que leur corps se fortifie. Ainsi, dans le temps que les chairs et les fibres des nerfs sont encore molles, les chemins par lesquels il est nécessaire que les esprits animaux s'écoulent pour produire toutes sortes de mouvements se tracent et se conservent, et il ne s'amasse point d'humeurs qui les ferment ou qui, s'étant pourries, corrompent quelque partie.

Le sentiment confus que les jeunes gens ont de la disposition de leur corps fait qu'ils se plaisent dans la vue de sa force et de son adresse. Ils s'admirent lorsqu'ils en savent mesurer les mouvements ou lorsqu'ils sont capables d'en faire d'extraordinaires; ils souhaitent même d'être en présence de gens qui les considèrent et qui les admirent. Ainsi ils se fortifient peu à peu dans la passion pour tous les exercices du corps, laquelle est une des principales causes de l'ignorance et de la brutalité des hommes. Car, outre le temps que l'on perd dans ces exercices, le peu d'usage que l'on fait de son esprit est cause que la partie principale du cerveau, dont la flexibilité fait la force et la vivacité de l'esprit, devient entièrement inflexible, et que les esprits animaux ne se répandent pas facilement dans le cerveau d'une manière propre pour penser à ce que l'on veut.

C'est ce qui rend la plupart des gens de guerre et de la noblesse incapables de s'appliquer à quoi que ce soit. Ils raisonnent de toutes choses à la cavalière, comme l'on dit ordinairement; et si l'on prétend leur dire ce qu'ils ne veulent pas entendre, au lieu de penser à ce qu'il faut répondre leurs esprits animaux se conduisent insensiblement dans les muscles qui font lever le bras. Ils répondent presque sans réflexion par quelque coup ou par quelque geste menaçant, à cause que, les esprits étant agités par les paroles qu'ils entendent, ils se portent vers les endroits les plus ouverts par l'habitude de l'exercice. Le sentiment qu'ils ont de la force de leur corps les confirme dans ces manières insolentes, et la vue de l'air respectueux de ceux qui les écoutent leur imprime une sotte confiance pour dire fièrement et brutalement des sottises. Ils croient même avoir dit de belles et bonnes choses parce que la crainte et la prudence des autres leur a été favorable.

Il n'est pas possible de s'être appliqué à quelque étude ou de faire actuellement profession de quelque science sans qu'on le sache ; on ne peut être auteur ou docteur sans s'en souvenir. Mais ce seul souvenir produit naturellement dans l'esprit de bien des gens un si grand nombre de défauts qu'il leur serait très-avantageux de n'avoir point la qualité dont ils se font honneur. Comme ils s'imaginent qu'elle fait leur plus bel endroit, ils la considèrent toujours avec plaisir; ils la présentent aux autres avec toute l'adresse possible, et ils prétendent qu'elle leur donne le droit de juger de toutes choses sans les examiner. Si l'on est assez imprudent pour les contredire, ils tâchent d'abord d'insinuer avec adresse et avec un air de douceur et de charité ce qu'ils sont et le droit qu'ils ont de décider. Mais si l'on est ensuite assez hardi pour leur résister et qu'ils manquent de réponse, ils disent alors ouvertement et ce qu'ils pensent d'eux-mêmes et ce qu'ils pensent de ceux qui leur résistent.

Tout sentiment intérieur de quelque avantage que l'on possède enfle naturellement le courage. Un cavalier qui se sent bien monté et bien armé, qui ne manque ni de sang ni d'esprits, est prêt de tout entreprendre; la disposition où il se trouve le rend généreux et hardi. Il en est de même d'un homme d'étude, lorsqu'il se croit savant et que l'enflure de son cœur lui a corrompu l'esprit. Il devient, si cela se peut dire, généreux et hardi contre la vérité. Quelquefois il la combat témérairement sans la reconnaître, et quelquefois il la trahit après l'avoir reconnue; et, se confiant dans sa fausse érudition, il est toujours prêt de soutenir l'affirmative ou la négative, selon que l'esprit de contradiction le possède.

Il n'en est pas de même de ceux qui ne se piquent point de science; ils ne sont point décisifs. Il est rare

qu'ils parlent s'ils n'ont quelque chose à dire, et il arrive même assez souvent qu'ils se taisent dans le temps qu'ils devraient parler. Ils n'ont point cette réputation et ces marques extérieures de science, lesquelles engagent à parler sans savoir ce qu'on dit; ils peuvent se taire. Mais les savants appréhendent de demeurer sans rien dire; car ils savent bien qu'on les méprisera s'ils se taisent, lors même qu'ils n'ont rien à dire, et qu'on ne les méprisera pas toujours quoiqu'ils ne disent que des sottises, pourvu qu'ils les disent d'une manière scientifique.

Ce qui rend les hommes capables de penser les rend capables de la vérité ; mais ce ne sont ni les honneurs, ni les richesses, ni les degrés, ni la fausse érudition qui les rendent capables de penser, c'est leur nature. Ils sont faits pour penser parce qu'ils sont faits pour la vérité. La santé même du corps ne les rend point capables de bien penser; tout ce qu'elle peut faire est de n'y mettre pas un si grand empêchement que la maladie. Notre corps nous aide en quelque manière à sentir et à imaginer, mais il ne nous aide point à concevoir. Car quoique sans le secours du corps nous ne puissions, en méditant, fixer nos idées contre l'effort continuel des sens et des passions, qui les troublent et qui les effacent à cause que nous ne pouvons présentement vaincre le corps que par le corps ; cependant il est visible que le corps ne peut éclairer l'esprit ni produire en lui la lumière de l'intelligence. Car toute idée qui découvre la vérité vient de la vérité même. Ce que l'âme reçoit par le corps n'est que pour le corps; et lorsqu'elle se tourne vers les fantômes, elle ne voit que des illusions et des fantômes: je veux dire qu'elle ne voit point les choses comme elles sont en elles-mêmes, mais seulement les rapports qu'elles peuvent avoir avec le corps.

Si l'idée de grandeur ou de petitesse que nous avons

de nous-mêmes nous est souvent une occasion d'erreur, l'idée que nous avons des choses qui sont hors de nous et qui ont quelque rapport à nous ne fait pas une impression moins dangereuse. Nous venons de dire que l'idée de grandeur est toujours accompagnée d'un grand mouvement d'esprits, et qu'un grand mouvement d'esprits est toujours accompagné d'une idée de grandeur ; et qu'au contraire l'idée de petitesse est toujours accompagnée d'un petit mouvement d'esprits et qu'un petit mouvement d'esprits est toujours accompagné d'une idée de petitesse. De ce principe il est facile de conclure que les choses qui produisent en nous de grands mouvements d'esprits doivent naturellement nous paraître avoir plus de grandeur, c'est-à-dire plus de force, plus de réalité, plus de perfection que les autres, car par grandeur j'entends toutes ces choses et plusieurs autres. Ainsi, les biens sensibles nous doivent paraître plus grands et plus solides que ceux qui ne se font point sentir, si nous en jugeons par le mouvement des esprits et non point par l'idée pure de la vérité. Une grande maison, un train magnifique, un bel ameublement, des charges, des honneurs, des richesses paraissent avoir plus de grandeur et de réalité que la vertu et que la justice.

Quand on compare la vertu aux richesses par la vue claire de l'esprit, alors on leur préfère la vertu ; mais lorsqu'on fait usage de ses yeux et de son imagination, et que l'on ne juge de ces choses que par l'émotion des esprits qu'elles excitent en nous, on préfère sans doute les richesses à la vertu.

C'est par ce principe que nous pensons que les choses spirituelles ou qui ne se font point sentir ne sont presque rien ; que les idées de notre esprit sont moins nobles que les objets qu'elles représentent ; qu'il y a moins de réalité et de substance dans l'air que dans

les métaux, dans l'eau que dans la glace ; que les espaces depuis la terre jusqu'au firmament sont vides, ou que les corps qui les remplissent n'ont point tant de réalité et de solidité que le soleil et les étoiles. Enfin, si nous tombons en une infinité d'erreurs sur la nature et sur la perfection de chaque chose, c'est que nous raisonnons sur ce faux principe.

Un grand mouvement d'esprits, et par conséquent une forte passion, accompagnant toujours une idée sensible de grandeur, et un petit mouvement d'esprits et par conséquent une faible passion accompagnant aussi une idée sensible de petitesse, on s'applique beaucoup et l'on emploie trop de temps à l'étude de tout ce qui excite une idée sensible de grandeur, et l'on néglige tout ce qui ne donne qu'une idée sensible de petitesse. Ces grands corps, par exemple, qui roulent sur nos têtes, ont fait de tout temps impression sur les esprits ; on les a d'abord adorés à cause de l'idée sensible de leur grandeur et de leur éclat. Quelques génies plus hardis en ont examiné les mouvements, et ces astres ont été dans tous les siècles l'objet ou de l'étude ou de la vénération de beaucoup de gens. On peut même penser que la crainte de ces influences imaginaires qui effraient encore présentement les astrologues et les esprits faibles est une espèce d'adoration qu'une imagination abattue rend à l'idée de grandeur qui représente les corps célestes.

Le corps de l'homme, au contraire, infiniment plus admirable et plus digne de notre application que tout ce qu'on peut savoir de Jupiter, de Saturne et de toutes les autres planètes, n'est presque point connu. L'idée sensible des parties de chair disséquée n'a rien de grand et cause même du dégoût et de l'horreur ; de sorte que ce n'est que depuis quelques années que les personnes d'esprit regardent l'anatomie comme une

science qui mérite leur application. Il s'est trouvé des princes et des rois astronomes et qui faisaient gloire de l'être; la grandeur des astres semblait s'accommoder avec la grandeur de leur dignité. Mais je ne crois pas que l'on en ait vu qui se soient fait honneur de savoir l'anatomie et de bien disséquer un cœur et un cerveau. Il en est de même de beaucoup d'autres sciences.

Les choses rares et extraordinaires produisent dans les esprits des mouvements plus grands et plus sensibles que celles qui se voient tous les jours; on les admire, on y attache par conséquent quelque idée de grandeur, et elles excitent ainsi dans les esprits des passions d'estime et de respect. C'est ce qui renverse la raison de bien des gens; il y en a beaucoup qui sont si respectueux et si curieux pour tout ce qui nous reste de l'antiquité, pour tout ce qui vient de loin ou qui est rare et extraordinaire, que leur esprit en est comme esclave, car l'esprit n'ose juger ou se mettre au-dessus de ce qu'il respecte.

Il est vrai qu'il n'y a pas grand danger pour la vérité que des gens aiment les médailles, les armes et les habillements des anciens, ou ceux des Chinois ou des sauvages. Il n'est pas tout à fait inutile de savoir la carte de l'ancienne Rome ou les chemins de Tonkin à Nankin, quoiqu'il soit plus utile pour nous de savoir ceux de Paris à Saint-Germain ou à Versailles. Enfin on ne peut trouver à redire que des gens veuillent savoir au vrai l'histoire de la guerre des Grecs avec les Perses, ou des Tartares avec les Chinois, et qu'ils aient pour Thucydide et pour Xénophon, ou pour tout autre qu'il vous plaira, une inclination extraordinaire. Mais on ne peut souffrir que l'admiration pour l'antiquité se rende maîtresse de la raison, qu'il soit comme défendu de faire usage de son esprit pour examiner les sentiments des anciens, et que ceux qui en découvrent et qui en dé-

montrent la fausseté passent pour présomptueux et pour téméraires.

Les vérités sont de tous les temps. Si Aristote en a découvert quelques-unes, l'on en peut aussi découvrir aujourd'hui. Il faut prouver les opinions de cet auteur par des raisons que l'on puisse recevoir; car si les opinions d'Aristote étaient solides de son temps, elles le seront encore maintenant. C'est une illusion que de prétendre prouver par des autorités humaines les vérités de la nature. Peut-être que l'on peut prouver qu'Aristote a eu de certaines pensées sur de certains sujets; mais ce n'est pas être fort raisonnable que de lire Aristote ou quelque auteur que ce soit avec beaucoup d'assiduité et de peine pour en apprendre historiquement les opinions et pour en instruire les autres.

On ne peut considérer sans quelque émotion que certaines universités, qui ne sont établies que pour la recherche et la défense de la vérité, soient devenues des sectes particulières, qui font gloire d'étudier et de défendre les sentiments de quelques hommes. On ne peut lire sans quelque indignation les livres que les philosophes et les médecins composent tous les jours, dans lesquels les citations sont si fréquentes, qu'on les prendrait plutôt pour des écrits de théologiens et de canonistes que pour des traités de physique ou de médecine; car le moyen de souffrir qu'on abandonne la raison et l'expérience, pour suivre aveuglément les imaginations d'Aristote, de Platon, d'Épicure, ou de quelque autre philosophe que ce puisse être!

Cependant on demeurerait peut-être immobile et sans parole à la vue d'une conduite si étrange, si l'on ne se sentait point blessé; je veux dire si ces messieurs ne combattaient point contre la vérité, à laquelle seule on croit devoir s'attacher. Mais l'admiration pour les rêveries des anciens leur inspire un zèle aveugle contre

les vérités nouvellement découvertes: ils les décrient sans les savoir; ils les combattent sans les comprendre, et ils répandent, par la force de leur imagination, dans l'esprit et dans le cœur de ceux qui les approchent et qui les admirent, les mêmes sentiments dont ils sont prévenus.

Comme ils ne jugent de ces nouvelles découvertes que par l'estime qu'ils ont de leurs auteurs, et que ceux qu'ils ont vus et avec lesquels ils ont conversé n'ont point cet air grand et extraordinaire que l'imagination attache aux auteurs anciens, ils ne peuvent les estimer. Car l'idée des hommes de notre siècle n'étant point accompagnée de mouvements extraordinaires et qui frappent l'esprit, n'excite naturellement que du mépris.

Les peintres et les sculpteurs ne représentent jamais les philosophes de l'antiquité comme d'autres hommes; ils leur font la tête grosse, le front large et élevé, et la barbe ample et magnifique. C'est une bonne preuve que le commun des hommes s'en forme naturellement une semblable idée; car les peintres peignent les choses comme on se les figure, ils suivent les mouvements naturels de l'imagination. Ainsi l'on regarde presque toujours les anciens comme des hommes tout extraordinaires. Mais l'imagination représente au contraire les hommes de notre siècle comme semblables à ceux que nous voyons tous les jours et, ne produisant point de mouvement extraordinaire dans les esprits, elle n'excite dans l'âme que du mépris et de l'indifférence pour eux.

J'ai vu Descartes, disait un de ces savants qui n'admirent que l'antiquité : je l'ai connu, je l'ai entretenu plusieurs fois; c'était un honnête homme, il ne manquait pas d'esprit, mais il n'avait rien d'extraordinaire. Il s'était fait une idée basse de la philosophie de Descartes, parce qu'il en avait entretenu l'auteur quelques

moments, et qu'il n'avait rien reconnu en lui de cet air grand et extraordinaire qui échauffe l'imagination. Il prétendait même répondre suffisamment aux raisons de ce philosophe, lesquelles l'embarrassaient un peu, en disant fièrement qu'il l'avait connu autrefois. Qu'il serait à souhaiter que ces sortes de gens pussent voir Aristote autrement qu'en peinture, et avoir une heure de conversation avec lui, pourvu qu'il ne leur parlât point en grec, mais en français, et sans se faire connaître qu'après qu'ils en auraient porté leur jugement!

Les choses qui portent le caractère de la nouveauté, soit parce qu'elles sont nouvelles en elles-mêmes, soit parce qu'elles paraissent dans un nouvel ordre ou dans une nouvelle situation, nous agitent beaucoup; car elles touchent le cerveau dans des endroits d'autant plus sensibles qu'ils sont moins exposés aux cours des esprits. Les choses qui portent une marque sensible de grandeur nous agitent aussi beaucoup, car elles excitent en nous un grand mouvement d'esprits. Mais les choses qui portent en même temps le caractère de la grandeur et celui de la nouveauté ne nous agitent pas seulement; elles nous renversent, elles nous enlèvent, elles nous étourdissent par les secousses violentes qu'elles nous donnent.

Ceux, par exemple, qui ne disent que des paradoxes se font admirer; car ils ne disent que des choses qui ont le caractère de la nouveauté. Ceux qui ne parlent que par sentences et qui n'emploient que des mots choisis et propres pour le sublime se font respecter, car ils paraissent dire quelque chose de grand. Mais ceux qui joignent le sublime au nouveau, le grand à l'extraordinaire, ne manquent presque jamais d'enlever et d'étourdir le commun des hommes, quand même ils ne diraient que des sottises. Ce galimatias pompeux et magnifique (*insani fulgores*), ces fausses lumières des

déclamateurs éblouissent presque toujours les esprits faibles ; elles font une impression si vive et si surprenante sur leur imagination, qu'ils en demeurent tout étourdis, qu'ils respectent cette puissance qui les abat et qui les aveugle, et qu'ils admirent comme des vérités éclatantes des sentiments confus qui ne peuvent s'exprimer.

CHAPITRE VIII

Continuation du même sujet. Du bon usage que l'on peut faire de l'admiration et des autres passions.

Toutes les passions ont deux effets fort considérables, elles appliquent l'esprit et elles gagnent le cœur. En ce qu'elles appliquent l'esprit, elles peuvent être fort utiles à la connaissance de la vérité : pourvu que l'on sache en faire usage ; car l'application produit la lumière, et la lumière découvre la vérité. Mais en ce qu'elles gagnent le cœur, elles font toujours un mauvais effet ; parce qu'elles ne gagnent le cœur qu'en corrompant la raison, et en lui représentant les choses non selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, ou selon la vérité, mais selon le rapport qu'elles ont avec nous.

De toutes les passions celle qui va le moins au cœur, c'est l'admiration ; car c'est la vue des choses, comme bonnes ou comme mauvaises, qui nous agite ; la vue des choses comme nouvelles, comme grandes et extraordinaires sans autre rapport avec nous, ne nous touche presque pas. Ainsi l'admiration qui accompagne la connaissance de la grandeur ou de l'excellence des choses nouvelles que nous considérons corrompt beaucoup moins la raison que toutes les autres passions, et elle peut même être d'un grand usage pour la connaissance de la vérité ; pourvu que l'on ait beaucoup de soin d'empêcher qu'elle ne soit suivie des autres passions, comme il arrive presque toujours.

Dans l'admiration, les esprits animaux sont poussés avec force vers les endroits du cerveau qui représentent l'objet nouveau selon ce qu'il est en lui-même ; ils y font des traces distinctes et assez profondes pour s'y conserver longtemps ; et par conséquent l'esprit en a une idée assez claire ou assez nette, et il s'en ressouvient facilement. Ainsi l'on ne peut nier que l'admiration ne soit très-utile pour les sciences, puisqu'elle applique et qu'elle éclaire l'esprit. Il n'en est pas de même des autres passions ; elles appliquent l'esprit, mais elles ne l'éclairent pas. Elles l'appliquent, parce qu'elles réveillent les esprits animaux dont le cours est nécessaire pour la formation et la conservation des traces ; mais elles ne l'éclairent pas, ou elles l'éclairent d'un faux jour et d'une lumière trompeuse, parce qu'elles poussent de telle manière ces mêmes esprits, qu'ils ne représentent les objets que selon le rapport qu'ils ont avec nous, et non pas selon ce qu'ils sont en eux-mêmes.

Il n'y a rien de si difficile que de s'appliquer longtemps à une chose lorsque, ne l'admirant point, les esprits animaux ne se portent pas facilement aux endroits nécessaires pour se la représenter. On a beau nous dire que nous soyons attentifs ; nous ne pouvons pas l'être, ou nous ne pouvons pas l'être longtemps, quoique d'ailleurs nous soyons persuadés, d'une certaine persuasion abstraite et qui n'agite point les esprits, que la chose mérite fort notre application. Il est nécessaire que nous trompions notre imagination pour réveiller nos esprits, et que nous nous représentions d'une manière nouvelle le sujet que nous voulons méditer, afin d'exciter en nous quelque mouvement d'admiration.

Nous voyons tous les jours des esprits qui ne trouvent point de goût à l'étude ; rien ne leur paraît plus pénible

que l'application de l'esprit. Ils sont convaincus qu'ils doivent étudier certaines matières, et ils font pour cela tous leurs efforts, mais ces efforts sont assez inutiles ; ils n'avancent pas beaucoup et ils se lassent incontinent. Il est vrai que les esprits animaux obéissent aux ordres de la volonté, et que l'on se rend attentif lorsqu'on le souhaite. Mais, lorsque la volonté qui commande est une volonté de pure raison, qui n'est point soutenue de quelque passion, cela se fait d'une manière si faible et si languissante, que nos idées ressemblent alors à des fantômes qu'on ne fait qu'entrevoir, et qui disparaissent en un moment. Nos esprits animaux reçoivent tant d'ordres secrets de la part de nos passions, et ils ont par nature et par habitude une si grande facilité à les exécuter, qu'ils sont très-aisément détournés de ces chemins nouveaux et difficiles où la volonté les voulait engager. De sorte que c'est principalement dans ces rencontres que l'on a besoin d'une grâce particulière pour connaître la vérité, parce qu'on ne peut, par ses propres forces, résister longtemps au poids du corps qui appesantit l'esprit; ou, si on le peut, on ne fait jamais ce que l'on peut.

Mais lorsque quelque mouvement d'admiration nous réveille, les esprits animaux se répandent naturellement vers les traces de l'objet qui l'ont excitée; ils le représentent nettement à l'esprit, et il se fait dans le cerveau tout ce qui est nécessaire pour produire la lumière et l'évidence, sans que la volonté se fatigue à pousser des esprits rebelles. Ainsi ceux qui sont capables d'admiration sont beaucoup plus propres à l'étude que ceux qui n'en sont point susceptibles; ils sont ingénieux, et les autres sont stupides.

Cependant, lorsque l'admiration devient excessive et qu'elle va jusqu'à l'étonnement ou à l'épouvante, ou enfin lorsqu'elle ne porte point à une curiosité raison-

nable, elle fait un très-mauvais effet; car alors les esprits animaux sont tout occupés à représenter l'objet par celui de ses côtés que l'on admire. On ne pense pas seulement aux autres faces selon lesquelles on le peut considérer. Les esprits animaux ne se répandent pas même dans les parties du corps pour y faire leurs fonctions ordinaires; mais ils impriment des vestiges si profonds de l'objet qu'ils représentent, ils rompent un si grand nombre de fibres dans le cerveau, que l'idée qu'ils ont excitée ne se peut plus effacer de l'esprit.

Il ne suffit pas que l'admiration nous rende attentifs, il faut qu'elle nous rende curieux; il ne suffit pas que nous ayons considéré une des faces de quelque objet pour le connaître pleinement, il faut que nous ayons eu la curiosité de les examiner toutes, autrement nous n'en pouvons juger solidement. Ainsi lorsque l'admiration ne nous porte point à examiner les choses dans la dernière exactitude, ou lorsqu'elle nous en empêche, elle est très-inutile pour la connaissance de la vérité. Alors elle ne remplit l'esprit que de vraisemblances et de probabilités, et elle nous porte à juger témérairement de toutes choses.

Il ne suffit pas d'admirer simplement pour admirer, il faut admirer pour examiner ensuite avec plus de facilité. Les esprits animaux qui se réveillent naturellement dans l'admiration viennent s'offrir à l'âme, afin qu'elle s'en serve pour se représenter plus distinctement son objet et pour le mieux connaître. C'est là l'institution de la nature; car l'admiration doit porter à la curiosité, et la curiosité doit conduire à la connaissance de la vérité. Mais l'âme ne sait pas faire usage de ses forces. Elle préfère un certain sentiment de douceur qu'elle reçoit de cette abondance d'esprits qui la touchent à la connaissance de l'objet qui les excite. Elle aime mieux sentir ses richesses que de les dissiper par

l'usage; et elle ressemble en cela aux avares, qui aiment mieux posséder leur argent que de s'en servir dans leurs besoins.

Les hommes se plaisent généralement dans tout ce qui les touche de quelque passion que ce puisse être. Ils ne donnent pas seulement de l'argent pour se faire toucher de tristesse par la représentation d'une tragédie, ils en donnent aussi à des joueurs de gobelets pour se faire toucher d'admiration, car on ne peut pas dire que ce soit pour être trompés qu'ils leur en donnent. Ce sentiment de douceur intérieure que l'on sent en admirant est donc la principale cause pour laquelle on s'arrête dans l'admiration, sans en faire l'usage que la raison et la nature nous prescrivent; car c'est ce sentiment de douceur qui tient les admirateurs si fort attachés aux sujets de leur admiration, qu'ils se mettent en colère lorsqu'on leur en montre la vanité. Quand un homme affligé goûte la douceur de la tristesse, on le fâche lorsqu'on le veut réjouir. Il en est de même de ceux qui admirent; il semble qu'on les blesse lorsqu'on s'efforce de leur faire voir que c'est sans raison qu'ils admirent, parce qu'ils sentent diminuer en eux le plaisir secret qu'ils reçoivent dans leur passion à proportion que l'idée qui la causait s'efface de leur esprit.

Les passions tâchent toujours de se justifier, et elles persuadent insensiblement que l'on a raison de les suivre. La douceur et le plaisir qu'elles font sentir à l'esprit, qui doit être leur juge, le corrompent en leur faveur, et voici à peu près de quelle manière on pourrait dire qu'elles le font raisonner : on ne doit juger des choses que selon les idées qu'on en a ; et de toutes nos idées, les plus sensibles sont les plus réelles, puisqu'elles agissent sur nous avec le plus de force ; ce sont donc celles selon lesquelles on doit le plutôt juger. Or le sujet que j'admire renferme une idée sen-

sible de grandeur : donc j'en dois juger selon cette idée, car je dois avoir de l'estime et de l'amour pour la grandeur ; ainsi j'ai raison de m'arrêter à cet objet et de m'en occuper. En effet, le plaisir que je sens à la vue de l'idée qui le représente est une preuve naturelle que c'est mon bien d'y penser ; car enfin il me semble que je m'agrandis quand j'y pense, et que mon esprit a plus d'étendue lorsqu'il embrasse une si grande idée. L'esprit cesse d'être lorsqu'il ne pense à rien ; si cette idée s'évanouissait, il me semble que mon esprit s'évanouirait avec elle, ou qu'il deviendrait plus petit et plus resserré s'il s'attachait à une idée qui fût plus petite. La conservation de cette grande idée est donc la conservation de la grandeur et de la perfection de mon être : j'ai donc raison d'admirer. Les autres devraient même avoir de l'admiration pour moi s'ils me faisaient justice ; en effet, je suis quelque chose de grand par le rapport que j'ai avec les grandes choses : je les possède en quelque manière par l'admiration que j'ai pour elles, et je le sens bien par l'avant-goût dont une sorte d'espérance me fait jouir. Les autres hommes seraient heureux aussi bien que moi, si connaissant ma grandeur ils s'attachaient comme moi à la cause qui la produit ; mais ce sont des aveugles, qui ne connaissent pas les belles et les grandes choses et qui ne savent pas s'élever ni se rendre considérables.

On peut dire que l'esprit raisonne naturellement de cette manière sans y faire réflexion lorsqu'il se laisse conduire aux lumières trompeuses de ses passions. Ces raisonnements ont quelque vraisemblance, mais il est visible qu'ils n'ont aucune solidité ; et cependant cette vraisemblance, ou plutôt le sentiment confus de la vraisemblance qui accompagne ces raisonnements naturels et sans réflexion, ont tant de force, que si l'on

n'y prend garde ils ne manquent jamais de nous séduire.

Par exemple, lorsque la poésie, l'histoire, la chimie, ou telle autre science humaine qu'il vous plaira, a frappé l'imagination d'un jeune homme de quelques mouvements d'admiration, s'il n'a soin de veiller sur l'effort que ces mouvements font sur son esprit, s'il n'examine à fond quels sont les avantages de ces sciences, s'il ne compare la peine qu'il aura à les apprendre avec le profit qu'il en pourra recevoir, enfin s'il n'est curieux autant qu'il le faut être pour bien juger, il y a grand danger que son admiration, ne lui faisant voir ces sciences que par le bel endroit, ne le séduise; il est même fort à craindre qu'elle ne lui corrompe le cœur de telle manière qu'il ne puisse plus se défaire de son illusion, quoiqu'il la reconnaisse dans la suite; parce qu'il n'est pas possible d'effacer de son cerveau des traces profondes qu'une admiration continuelle y aura gravées: c'est pour cela qu'il faut veiller sans cesse à la pureté de son imagination, c'est-à-dire qu'il faut empêcher qu'il ne s'y forme de ces traces dangereuses qui corrompent l'esprit et le cœur ; et voici la manière dont il s'y faut prendre, qui sera utile non-seulement contre l'excès de l'admiration, mais aussi contre toutes les autres passions.

Lorsque le mouvement des esprits animaux est assez violent pour faire dans le cerveau de ces traces profondes qui corrompent l'imagination, il est toujours accompagné de quelque émotion de l'âme ; ainsi l'âme ne pouvant être émue sans le sentir, elle est suffisamment avertie de prendre garde à elle et d'examiner s'il lui est avantageux que ces traces s'achèvent et se fortifient ; mais dans le temps de l'émotion, l'esprit n'étant pas assez libre pour bien juger de l'utilité de ces traces, à cause que cette émotion le trompe et l'incline à

les favoriser, il faut faire tous ses efforts pour arrêter cette émotion, ou pour détourner ailleurs le mouvement des esprits qui la cause, et cependant il est absolument nécessaire de suspendre son jugement.

Or il ne faut pas s'imaginer que l'âme puisse toujours par sa seule volonté arrêter ce cours d'esprits qui l'empêche de faire usage de sa raison. Ses forces ordinaires ne sont pas suffisantes pour faire cesser des mouvements qu'elle n'a pas excités; de sorte qu'elle doit se servir d'adresse pour tâcher de tromper un ennemi qui ne l'attaque que par surprise.

Comme le mouvement des esprits réveille dans l'âme certaines pensées, nos pensées excitent aussi dans notre cerveau certains mouvements; ainsi, lorsque nous voulons arrêter quelque mouvement d'esprits qui s'excite en nous, il ne suffit pas de vouloir qu'il cesse, car cela n'est pas toujours capable de l'arrêter, il faut se servir d'adresse et se représenter des choses contraires à celles qui excitent et qui entretiennent ce mouvement, et cela fera révulsion; mais si nous voulons seulement déterminer ailleurs un mouvement d'esprits déjà excité, nous ne devons pas penser à des choses contraires, mais seulement à des choses différentes de celles qui l'ont produit, et cela fera sans doute diversion.

Mais parce que la diversion et la révulsion seront grandes ou petites, à proportion que nos nouvelles pensées seront accompagnées d'un grand ou d'un petit mouvement d'esprits, il faut avoir soin de bien remarquer quelles sont les pensées qui nous agitent le plus afin de pouvoir dans les occasions pressantes les représenter à notre imagination qui nous séduit, et il faut tâcher de se faire une habitude si forte de cette manière de résistance, qu'il ne s'excite plus dans notre âme de mouvement qui nous surprenne.

Si l'on a soin d'attacher fortement la pensée de

l'éternité ou quelqu'autre pensée solide aux mouvements extraordinaires qui s'excitent en nous, il n'arrivera plus de mouvements violents et extraordinaires qu'ils ne réveillent en même temps cette idée et qu'ils ne fournissent par conséquent des armes pour leur résister: ces choses sont prouvées par l'expérience et par les raisons que l'on a dites dans le chapitre *de la liaison des idées;* de sorte qu'on ne doit pas s'imaginer qu'il soit absolument impossible de vaincre par adresse l'effort de ses passions lorsqu'on en a une ferme volonté.

Néanmoins, il ne faut pas prétendre qu'on se rende impeccable ni que l'on puisse éviter toute erreur par cette sorte de résistance; car, premièrement, il est difficile d'acquérir et de conserver cette habitude que nos mouvements extraordinaires réveillent en nous certaines idées propres pour les combattre; secondement, supposez qu'on l'ait acquise, ces mouvements d'esprits exciteront directement les idées qu'il faut combattre, et indirectement celles par lesquelles il les faut combattre; de sorte que les mauvaises idées étant les principales, elles auront toujours plus de force que celles qui ne sont qu'accessoires, et il sera toujours nécessaire que la volonté résiste; en troisième lieu, ces mouvements d'esprits peuvent être si violents, qu'ils remplissent toute la capacité de l'âme, de sorte qu'il n'y reste plus de place, s'il est permis de parler ainsi, pour recevoir l'idée accessoire propre pour faire révulsion dans les esprits, ou pour l'y recevoir de telle manière qu'on la puisse considérer avec quelque attention; enfin, il y a tant de circonstances particulières qui peuvent rendre ce remède inutile, que l'on ne doit pas trop s'y fier, quoiqu'il ne faille pas aussi le négliger. On doit sans cesse recourir à la prière pour recevoir du ciel le secours nécessaire dans le temps du combat,

et tâcher cependant de se rendre présente à l'esprit quelque vérité si solide et si forte que l'on puisse par ce moyen vaincre les passions les plus violentes, car il faut que je dise ici en passant que des personnes de piété retombent souvent dans les mêmes fautes, parce qu'elles remplissent leur esprit d'un grand nombre de vérités qui ont plus d'éclat que de force, et qui sont plus propres à dissiper et à partager leur esprit qu'à le fortifier contre les tentations; au lieu que des personnes grossières et peu éclairées sont fidèles dans leur devoir, parce qu'elles se sont rendu familière quelque grande et solide vérité qui les fortifie et qui les soutient en toutes rencontres.

CHAPITRE IX

De l'amour et de l'aversion, et de leurs principales espèces.

L'amour et l'aversion sont les premières passions qui succèdent à l'admiration. Nous ne considérons pas longtemps un objet sans découvrir les rapports qu'il a avec nous, ou avec quelque chose que nous aimons. L'objet que nous aimons, et auquel par conséquent nous sommes unis par notre amour, nous étant presque toujours présent aussi bien que celui que nous admirons actuellement, notre esprit fait sans peine et sans de grandes réflexions les comparaisons nécessaires pour découvrir les rapports qu'ils ont entre eux et avec nous, ou bien il en est averti naturellement par des sentiments prévenants de plaisir et de douleur; et alors le mouvement d'amour que nous avons pour nous et pour l'objet que nous aimons, s'étend jusqu'à celle que nous admirons, si le rapport qu'elle a immédiatement avec nous, ou avec quelque chose qui nous soit uni, nous paraît avantageux ou par la connaissance ou par le sentiment; or ce nouveau mouvement de l'âme, ou plutôt ce mouvement de l'âme nouvellement déterminé, étant joint à celui des esprits animaux et suivi du sentiment qui accompagne la nouvelle disposition que ce nouveau mouvement d'esprit produit dans le cerveau, est la passion qu'on appelle ici *amour*.

Mais, si nous sentons par quelque douleur, ou si nous

découvrons par une connaissance claire et évidente que l'union ou le rapport de l'objet que nous admirons nous est désavantageux, ou à quelque chose qui nous soit uni, alors le mouvement d'amour que nous avons pour nous et pour la chose qui nous est unie, se borne dans nous ou se porte vers elle; il ne suit point la vue de l'esprit, il ne se répand point vers l'objet de notre admiration. Mais comme le mouvement vers le bien en général que l'auteur de la nature imprime sans cesse dans l'âme ne la porte que vers ce que l'on connaît et que l'on sent comme bon ou comme convenable à notre nature, on peut dire que le refus que fait l'âme de s'approcher et de s'unir avec un objet qui ne lui convient nullement, est une espèce de mouvement volontaire dont le terme est le néant; or ce mouvement volontaire de l'âme étant joint à celui des esprits et du sang, et suivi du sentiment qui accompagne la nouvelle disposition que ce mouvement d'esprit produit dans le cerveau, est la passion que l'on appelle ici *aversion.*

Cette passion est entièrement contraire à l'amour, mais elle n'est jamais sans amour; elle est entièrement contraire à l'amour, car elle sépare, et l'amour unit; elle a le néant pour son terme, et l'amour a toujours l'être pour objet; elle résiste au mouvement naturel et le rend inutile, et l'amour s'y abandonne et le rend victorieux. Mais elle n'est jamais séparée de l'amour; car si le mal qui est son objet est pris pour la privation du bien, fuir le mal c'est fuir la privation du bien, c'est-à-dire tendre vers le bien; et ainsi l'aversion de la privation du bien est l'amour du bien. Mais si le mal est pris pour la douleur, l'aversion de la douleur n'est pas l'aversion de la privation du plaisir, puisque la douleur étant un sentiment aussi réel que le plaisir, elle n'en est pas la privation ; mais l'aversion de la dou-

leur étant l'aversion de quelque misère intérieure, on n'aurait point cette aversion si l'on ne s'aimait : enfin le mal se peut prendre par ce qui cause en nous la douleur, ou pour ce qui nous prive du bien ; et alors l'aversion dépend de l'amour de nous-mêmes, ou de l'amour de quelque chose à laquelle nous souhaitons d'être unis. L'amour et l'aversion sont donc les deux passions-mères opposées entre elles ; mais l'amour est la première, la principale et la plus universelle.

On distingue souvent, dans la morale, les vertus ou les espèces de charités par la différence des objets ; mais cela confond quelquefois la véritable idée qu'on doit avoir de la vertu, laquelle dépend plutôt de la fin qu'on se propose que de toute autre chose. Ainsi nous ne croyons pas en devoir faire de même des passions : nous ne les distinguerons point ici par les objets, parce qu'un seul objet peut les exciter toutes, et que dix objets peuvent n'en exciter qu'une même ; car encore que les objets soient différents entre eux, ils ne sont pas toujours différents par rapport à nous, et ils n'excitent pas en nous des passions différentes. Un bâton de maréchal de France promis est différent d'une crosse promise ; cependant ces deux marques d'honneur excitent à peu près dans les ambitieux la même passion, parce qu'elles réveillent dans l'esprit une même idée de bien : mais un bâton de maréchal de France, promis, accordé, possédé, ôté, excite des passions toutes différentes, à cause qu'il réveille dans l'esprit différentes idées de bien.

Il ne faut donc pas multiplier les passions selon les différents objets qui les causent, mais il en faut seulement admettre autant qu'il y a d'idées accessoires, qui accompagnent l'idée principale du bien ou du mal, et qui la changent considérablement par rapport à nous. Car l'idée générale du bien ou la sensation du plaisir qui

est un bien à celui qui le goûte, agitant l'âme et les esprits animaux, elle produit la passion générale de l'amour, et les idées accessoires de ce bien déterminent l'agitation générale de l'âme et le cours des esprits animaux, d'une manière particulière qui met l'esprit et le corps dans la disposition où ils doivent être par rapport au bien que l'on aperçoit, et elles produisent ainsi toutes les passions particulières.

Ainsi, l'idée générale du bien produit un amour indéterminé, qui n'est qu'une suite de l'amour-propre ou du désir naturel d'être heureux.

L'idée du bien que l'on possède produit un amour de joie.

L'idée d'un bien que l'on ne possède pas, mais que l'on espère de posséder, c'est-à-dire que l'on juge pouvoir posséder, produit un amour de désir.

Enfin, l'idée d'un bien que l'on ne possède pas et que l'on n'espère pas de posséder, ou, ce qui fait le même effet, l'idée d'un bien que l'on n'espère pas de posséder sans la perte de quelque autre, ou que l'on ne peut conserver lorsqu'on le possède, produit un amour de tristesse. Ce sont là les trois passions simples ou primitives qui ont le bien pour objet, car l'espérance qui produit la joie n'est point une émotion de l'âme, mais un simple jugement.

Mais on doit remarquer que les hommes ne bornent point leur être dans eux-mêmes, et qu'ils l'étendent à toutes les choses et à toutes les personnes auxquelles il leur paraît avantageux de s'unir. De sorte qu'on doit concevoir qu'ils possèdent en quelque manière un bien, lorsque leurs amis en jouissent, quoiqu'ils ne le possèdent pas immédiatement par eux-mêmes. Ainsi, lorsque je dis que la possession du bien produit la joie, je ne l'entends pas seulement de la possession ou de l'union immédiate, mais de toute autre, car nous sentons natu-

rellement de la joie lorsqu'il arrive quelque bonne fortune à ceux que nous aimons.

Le mal, comme j'ai déjà dit, se peut prendre en trois manières : ou pour la privation du bien, ou pour la douleur, ou enfin pour la chose qui cause la privation du bien ou qui produit la douleur.

Dans le premier sens, l'idée du mal étant la même que l'idée d'un bien que l'on ne possède pas, il est visible que cette idée produit la tristesse, ou le désir, ou même la joie, car la joie s'excite toujours lorsqu'on se sent privé de la privation du bien, c'est-à-dire lorsqu'on possède le bien. De sorte que les passions qui regardent le mal pris en ce sens sont les mêmes que celles qui regardent le bien, parce qu'en effet elles ont aussi le bien pour leur objet.

Que si par le mal on entend la douleur, laquelle seule est toujours un mal réel à celui qui la souffre dans le temps qu'il la souffre, alors le sentiment de ce mal produit les passions de tristesse et de désir de l'anéantissement de ce mal, passions qui sont des espèces d'aversion et non d'amour, car leur mouvement est entièrement opposé à celui qui accompagne la vue du bien, ce mouvement n'étant que l'opposition de l'âme qui résiste à l'impression naturelle, c'est-à-dire un mouvement dont le terme est le néant.

Le sentiment actuel de la douleur produit une aversion de tristesse.

La douleur que l'on ne souffre pas, mais que l'on craint de souffrir, produit une aversion de désir dont le terme est le néant de cette douleur.

Enfin, la douleur que l'on ne souffre pas et que l'on ne craint point de souffrir, ou, ce qui fait le même effet, la douleur que l'on n'appréhende point de souffrir sans quelque grande récompense, ou la douleur dont on se sent délivré, produit une aversion de joie. Ce sont là

les trois passions simples ou primitives qui ont le mal pour objet, car la crainte qui produit la tristesse n'est point une émotion de l'âme, mais un simple jugement.

Enfin, si par le mal on entend la personne ou la chose qui nous prive du bien ou qui nous fait souffrir de la douleur, l'idée du mal produit un mouvement d'amour et d'aversion tout ensemble, ou simplement un mouvement d'aversion. L'idée du mal produit un mouvement d'amour et d'aversion tout ensemble, lorsque le mal est ce qui nous prive du bien, car c'est par un même mouvement que l'on tend vers le bien et que l'on s'éloigne de ce qui en empêche la possession. Mais cette idée produit seulement un mouvement d'aversion, lorsque c'est l'idée d'un mal qui nous fait souffrir de la douleur, parce que c'est par un même mouvement d'aversion que l'on hait la douleur et celui qui nous la fait souffrir.

Ainsi, il y a trois passions simples ou primitives qui regardent le bien, et autant d'autres qui regardent la douleur ou celui qui la cause, savoir : la joie, le désir et la tristesse. Car on a de la joie lorsque le bien est présent ou que le mal est passé ; on sent de la tristesse lorsque le bien est passé et que le mal est présent, et l'on est agité de désir lorsque le bien et le mal sont futurs.

Les passions qui regardent le bien sont des déterminations particulières du mouvement que Dieu nous donne pour le bien en général, et c'est pour cela que leur objet est réel ; mais les autres qui n'ont point Dieu pour cause de leur mouvement n'ont que le néant pour leur terme ; je veux dire que ces passions sont plutôt des cessations de mouvement que des mouvements réels ; on cesse alors de vouloir plutôt qu'on ne veut.

CHAPITRE X

Des passions en particulier, et en général de la manière de les expliquer et de reconnaître les erreurs dont elles sont la cause.

Si l'on considère de quelle manière les passions se composent, on reconnaîtra visiblement que leur nombre ne se peut déterminer, et qu'il y en a beaucoup plus que nous n'avons de termes pour les exprimer. Les passions ne tirent pas seulement leurs différences de la différente combinaison des trois primitives, car de cette sorte il y en aurait fort peu; mais leur différence se prend encore des différentes perceptions et des différents jugements qui les causent ou qui les accompagnent. Ces différents jugements que l'âme fait des biens et des maux produisent des mouvements différents dans les esprits animaux, pour disposer le corps par rapport à l'objet, et ils causent par conséquent dans l'âme des sentiments qui ne sont point entièrement semblables. Ainsi ils sont cause que l'on remarque de la différence entre certaines passions dont les émotions ne sont point différentes.

Cependant l'émotion de l'âme étant la principale chose qui se rencontre dans chacune de nos passions, il est beaucoup mieux de les rapporter toutes aux trois primitives dans lesquelles ces émotions sont fort différentes, que de les traiter confusément et sans ordre, par rapport aux différentes perceptions que l'on peut

avoir d'une infinité de biens et maux qui les causent.

Lorsque l'âme aperçoit un bien dont elle peut jouir, on peut dire peut-être qu'elle l'espère, quoiqu'elle ne le désire pas ; mais il est visible qu'alors son espérance n'est point une passion, mais un simple jugement. Car c'est l'émotion qui accompagne l'idée d'un bien, dont on juge que la jouissance est possible, qui fait que l'espérance est une passion véritable. Lorsque l'espérance se change en sécurité, c'est encore la même chose; elle n'est passion qu'à cause de l'émotion de joie qui se mêle alors avec celle du désir; car le jugement de l'âme qui considère un bien comme ne lui pouvant manquer, n'est une passion qu'à cause que l'avant-goût du bien nous agite. Enfin, lorsque l'espérance diminue et que le désespoir lui succède, il est encore visible que ce désespoir n'est une passion qu'à cause de l'émotion de la tristesse qui se mêle alors avec celle du désir; car le jugement de l'âme qui considère un bien comme ne lui pouvant arriver, n'est point une passion si ce jugement ne nous agite.

Mais, parce que l'âme ne considère jamais de bien ou de mal sans quelque émotion et sans qu'il arrive même dans le corps quelque changement, on donne souvent le nom de passion au jugement qui produit la passion, à cause que l'on confond tout ce qui se passe et dans l'âme et dans le corps à la vue de quelque bien ou de quelque mal. Car les mots d'espérance, de crainte, de hardiesse, de honte, d'impudence, de colère, de pitié, de moquerie, de regret, enfin le nom de toutes les autres passions sont, dans l'usage ordinaire, des expressions abrégées de plusieurs termes, par lesquels on peut expliquer en détail tout ce que les passions renferment.

On comprend par le mot de passion la vue du rapport qu'une chose a avec nous, l'émotion et le sentiment de l'âme, l'ébranlement du cerveau et le mouvement des

esprits, une nouvelle émotion et un nouveau sentiment de l'âme, et enfin un sentiment de douceur qui accompagne toujours les passions et qui les rend toutes agréables. On entend toutes ces choses. Mais quelquefois on entend seulement par le nom de quelque passion, ou le jugement qui la cause, ou l'émotion seule de l'âme, ou le mouvement seul des esprits et du sang, ou enfin quelque autre chose qui accompagne l'émotion de l'âme.

C'est une chose fort utile à la connaissance de la vérité que d'abréger les idées et leurs expressions ; mais souvent cela est cause de quelque erreur, principalement lorsque ces idées s'abrégent par un usage populaire. Car il ne faut jamais abréger ses idées que lorsqu'on se les est rendues très-claires et très-distinctes par une grande application d'esprit, et non pas comme l'on fait ordinairement des passions et de toutes les choses sensibles, lorsqu'on se les est rendues familières par des sentiments et par l'action seule de l'imagination qui trompe l'esprit.

Il y a bien de la différence entre les idées pures de l'esprit et les sensations ou les émotions de l'âme. Les idées pures de l'esprit sont claires et distinctes, mais il est difficile de se les rendre familières. Les sensations et les émotions de l'âme sont au contraire très-familières, mais il est impossible de les connaître clairement et distinctement. Les nombres, l'étendue et leurs propriétés se connaissent clairement, mais lorsqu'on ne les a pas rendus sensibles par quelques caractères qui les expriment, il est difficile de se les représenter, car tout ce qui est abstrait ne touche point. Les sensations au contraire et les émotions de l'âme se représentent facilement à l'esprit, quoiqu'on ne les connaisse que d'une manière fort confuse et fort imparfaite, et tous les termes qui les excitent frappent fortement l'âme et la rendent attentive. Il arrive de là que l'on s'imagine souvent bien com-

prendre des discours absolument incompréhensibles; et lorsqu'on lit certaines descriptions des sentiments et des passions de l'âme, on se persuade qu'on les entend parfaitement, parce qu'on en est touché vivement et que tous les mots qui frappent les yeux agitent l'âme. Dès que l'on prononce devant nous le mot de honte, de désespoir, d'impudence, etc., il se réveille aussitôt dans notre esprit une certaine idée confuse et un certain sentiment obscur qui nous applique fortement; et parce que ce sentiment nous est fort familier et qu'il se représente à nous sans peine et sans effort d'esprit, nous nous persuadons qu'il est clair et distinct. Cependant ces mots sont les noms des passions composées, et par conséquent des expressions abrégées que l'usage populaire a faites de plusieurs idées confuses et obscures.

Comme nous sommes obligés de nous servir des termes approuvés par l'usage, on ne doit pas être surpris de trouver de l'obscurité et quelquefois une espèce de contradiction dans nos paroles. Et si l'on fait réflexion que les sentiments et les émotions de l'âme, qui répondent aux termes dont on se sert en de semblables discours, ne sont pas tout à fait les mêmes dans tous les hommes, à cause de leurs différentes dispositions d'esprit, on ne nous condamnera pas facilement lorsqu'on n'entrera pas dans nos opinions. Je ne dis pas tant ceci pour me mettre à couvert des objections qu'on me pourrait faire que pour faire, bien comprendre la nature des passions et ce qu'on doit penser des traités que l'on compose sur cette matière.

Après toutes ces précautions, je crois pouvoir dire que toutes les passions se peuvent rapporter aux trois primitives, savoir: au désir, à la joie et à la tristesse, et et que c'est principalement par les différents jugements que l'âme fait des biens et des maux, que celles qui se

rapportent à une même passion primitive sont différentes entre elles.

Je puis dire que l'espérance, la crainte et l'irrésolution qui tient le milieu entre ces deux, sont des espèces de désirs; que la hardiesse, le courage, l'émulation, etc., ont plus de rapport à l'espérance qu'à toutes les autres, et que la peur, la lâcheté, la jalousie, etc., sont des espèces de craintes.

Je puis dire que l'allégresse et la gloire, la faveur et la reconnaissance sont des espèces de joies causées par la vue du bien que nous connaissons en nous, ou dans ceux auxquels nous sommes unis; comme le ris ou la moquerie est une espèce de joie qui s'excite ordinairement en nous à la vue du mal qui arrive à ceux desquels nous sommes séparés; enfin que le dégoût, l'ennui, le regret, la pitié et l'indignation sont des espèces de tristesses causées par la vue de quelque chose qui nous déplaît.

Mais outre ces passions et plusieurs autres que je ne nomme point, qui se rapportent particulièrement à quelqu'une des passions primitives, il y en a encore plusieurs autres dont l'émotion est presque également composée, ou de celle du désir et de la joie, comme l'impudence, la colère et la vengeance; ou de celles du désir et de la tristesse, comme la honte, le regret et le dépit; ou de toutes les trois ensemble, lorsqu'il se trouve des motifs de joie et de tristesse joints ensemble. Mais quoique ces dernières passions n'aient pas, que je sache, des noms particuliers, elles sont cependant des plus communes; parce qu'en cette vie nous ne goûtons presque jamais de bien sans quelque mal, et que nous ne souffrons presque jamais de mal sans quelque espérance d'en être délivré et de jouir de quelque bien. Et quoique la joie soit entièrement contraire à la tristesse, elle la souffre néanmoins, et même elle partage avec cette pas-

sion la capacité que l'âme a de vouloir, lorsque la vue du bien et du mal partage la capacité que l'âme a d'apercevoir.

Toutes les passions sont donc des espèces de désirs, de joies et de tristesses. Et la principale différence qui se trouve entre les passions de même espèce, se tire des différentes perceptions ou des différents jugements qui les causent ou qui les accompagnent. Si bien que pour se rendre savant dans les passions, et pour en faire le dénombrement le plus exact qui soit possible, il est nécessaire de rechercher les différents jugements que l'on peut faire des biens et des maux. Mais comme nous recherchons principalement ici les causes de nos erreurs, nous ne devons pas tant nous arrêter à examiner les jugements qui précèdent et qui causent les passions, que ceux qui les suivent, et que l'âme forme des choses lorsque quelque passion l'agite; car ce sont ces derniers jugements qui sont les plus sujets à l'erreur.

Les jugements qui précèdent et qui causent les passions, sont presque toujours faux en quelque chose, car ils sont presque toujours appuyés sur les perceptions de l'âme, en tant qu'elle considère les objets par rapport à elle, et non point selon ce qu'ils sont en eux-mêmes. Mais les jugements, qui suivent les passions, sont faux en toutes manières; car les jugements que forment les passions toutes seules, sont uniquement appuyés sur les perceptions que l'âme a des objets par rapport à elle, ou plutôt par rapport à son émotion actuelle.

Dans les jugements qui précèdent les passions, le vrai et le faux sont joints ensemble; mais lorsque l'âme est agitée, et qu'elle juge selon toute l'inspiration de la passion, le vrai se dissipe et le faux se conserve, pour servir de principe à d'autant plus de fausses conclusions que la passion est plus grande.

Toutes les passions se justifient: elles représentent sans cesse à l'âme l'objet qui l'agite, de la manière la plus propre pour conserver et pour augmenter son agitation. Le jugement ou la perception qui la cause, se fortifie à proportion que la passion s'augmente; et la passion s'augmente à proportion que le jugement qui la produit à son tour se fortifie. Les faux jugements et les passions contribuent sans cesse à leur mutuelle conservation. De sorte que si le cœur ne cessait point de fournir les esprits propres pour entretenir les vestiges du cerveau et l'épanchement des mêmes esprits, ce qui est nécessaire pour conserver le sentiment et l'émotion de l'âme qui accompagnent les passions, elles augmenteraient sans cesse, et nous ne reconnaîtrions jamais nos erreurs. Mais comme toutes nos passions dépendent de la fermentation et de la circulation du sang, et que le cœur ne peut pas toujours fournir des esprits propres pour leur conservation, il est nécessaire qu'elles cessent, lorsque les esprits diminuent et que le sang se refroidit.

Si c'est une chose fort facile que de découvrir les jugements ordinaires des passions, ce n'est pas une chose qu'il faille négliger. Il y a peu de sujets plus dignes de l'application de ceux qui recherchent la vérité, qui tâchent de se délivrer de la domination de leur corps, et qui veulent juger de toutes choses selon les véritables idées.

On peut s'instruire sur ce sujet en deux manières: ou par la raison toute pure, ou par le sentiment intérieur que l'on a de soi-même, lorsqu'on est agité de quelque passion. Par exemple, l'on sait par sa propre expérience qu'on est porté à juger désavantageusement de ceux que l'on n'aime pas, et à répandre, pour ainsi dire, toute la malignité de sa haine pour en couvrir l'objet de sa passion. L'on reconnaît aussi par la pure raison, que ne pouvant haïr que ce qui est mau-

vais, il est nécessaire, pour la conservation de la haine, que l'esprit se représente son objet par le côté le plus mauvais. Car enfin il suffit de supposer que toutes les passions se justifient, et qu'elles tournent l'imagination et ensuite l'esprit d'une manière propre à conserver leur propre émotion, pour conclure directement quels sont les jugements que toutes les passions nous font former.

Ceux qui ont l'imagination forte et vive, qui sont extrêmement sensibles, et fort sujets aux mouvements des passions, s'instruisent parfaitement de ces choses par le sentiment qu'ils ont de ce qui se passe en eux; et ils en parlent même d'une manière plus agréable, et quelquefois plus instructive, que ceux qui ont plus de raison que d'imagination. Car on ne doit pas penser que ceux qui découvrent le mieux les ressorts de l'amour-propre, qui pénètrent le mieux et qui développent d'une manière plus sensible les replis du cœur de l'homme, soient toujours les plus éclairés. C'est souvent une marque qu'ils sont plus vifs, plus imaginatifs, et quelquefois plus malins et plus corrompus que les autres.

Mais ceux qui sans consulter leur sentiment intérieur, ne se servent que de leur raison pour rechercher la nature des passions, et ce qu'elles sont capables de produire, s'ils ne sont pas toujours aussi pénétrants que les autres, ils sont toujours plus raisonnables et moins sujets à l'erreur; car ils jugent des choses selon ce qu'elles sont en elles-mêmes. Ils voient à peu près ce que les passionnés peuvent faire, selon qu'ils les supposent plus ou moins émus; et ils ne jugent pas témérairement des choses que les autres feront ou ne feront pas en telles rencontres, par celles qu'ils feraient eux-mêmes; car ils savent bien que tous les hommes ne sont pas également sensibles pour les mêmes objets, ni également susceptibles des émotions involontaires. Ainsi,

ce n'est point en consultant les sentiments que les passions excitent en nous, mais en consultant la raison, que nous devons parler des jugements qui accompagnent les passions; de peur que nous ne nous fassions connaître nous-mêmes, au lieu de faire connaître la nature des passions en général.

CHAPITRE XI

Que toutes les passions se justifient, et des jugements qu'elles nous font faire pour leur justification.

Il n'est pas nécessaire de faire de grands raisonnements pour démontrer que toutes les passions se justifient; ce principe est assez évident par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes, et par la conduite de ceux que l'on voit agités de quelque passion: il suffit de l'exposer afin qu'on y fasse réflexion. L'esprit est tellement esclave de l'imagination, qu'il lui obéit toujours lorsqu'elle est échauffée. Il n'ose lui répondre lorsqu'elle est en fureur, parce qu'elle le maltraite s'il résiste, et qu'il se trouve toujours récompensé de quelque plaisir, lorsqu'il s'accommode à ses desseins. Ceux mêmes dont l'imagination est si déréglée qu'ils pensent être transformés en bêtes, trouvent des raisons pour prouver qu'ils doivent vivre comme elles; qu'ils doivent marcher à quatre pattes, se nourrir des herbes de la campagne, et imiter toutes les actions qui ne conviennent qu'aux bêtes. Ils trouvent du plaisir à vivre selon les impressions de leur passion; ils se sentent intérieurement punis lorsqu'ils y résistent; et c'est assez enfin que la raison qui s'accommode et qui sert ordinairement au plaisir, raisonne d'une manière propre pour en défendre la cause.

S'il est donc vrai que toutes les passions se justi-

fient, il est évident que le désir nous doit porter par lui-même à juger avantageusement de son objet, si c'est un désir d'amour ; et désavantageusement, si c'est un désir d'aversion. Le désir d'amour est un mouvement de l'âme excité par les esprits, qui la disposent à vouloir jouir ou user des choses qui ne sont point en sa puissance; car si nous désirons même la continuation de notre jouissance, c'est que l'avenir ne dépend pas de nous. Il est donc nécessaire, pour la justification du désir, que l'objet qui le fait naître soit jugé bon en lui-même ou par rapport à quelque autre ; et il faut penser le contraire du désir qui est une espèce d'aversion.

Il est vrai qu'on ne peut juger qu'une chose soit bonne ou mauvaise, s'il n'y a quelque raison pour cela ; mais il n'y a aucun objet de nos passions qui ne soit bon en un sens. Si l'on peut dire qu'il y en a quelques-uns qui ne renferment rien de bon, et qui par conséquent ne puissent être aperçus comme bons par la vue de l'esprit ; on ne peut pas dire qu'ils ne puissent être goûtés comme bons, puisqu'on suppose qu'ils nous agitent ; et le goût ou le sentiment ne suffit que trop pour porter l'âme à juger avantageusement d'un objet.

Si l'on juge si facilement que le feu contient en lui-même la chaleur que l'on sent, et le pain la saveur que l'on goûte, à cause du sentiment que ces corps excitent en nous, quoique cela soit entièrement incompréhensible à l'esprit, puisque l'esprit ne peut concevoir que la chaleur et la saveur soient des manières d'être d'un corps ; il n'y a point d'objet de nos passions, si vil et si méprisable qu'il paraisse, que nous ne jugions bon lorsque nous sentons du plaisir dans sa jouissance. Car, comme l'on s'imagine que la chaleur sort du feu, à sa présence, on croit aveuglément que les objets des passions causent le plaisir que l'on goûte lorsqu'on en jouit; et qu'ainsi ils sont bons, puisqu'ils sont capables

de nous faire du bien. Il faut dire le même des passions qui ont le mal pour objet.

Mais, comme je viens de dire, il n'y a rien qui ne soit digne d'amour ou d'aversion, soit par lui-même, soit par quelque chose à laquelle il ait rapport; et lorsqu'on est agité de quelque passion, on a bientôt découvert dans son objet le bien et le mal qui la favorise. Ainsi il est très-facile de reconnaître par la raison, quels peuvent être les jugements que les passions qui nous agitent forment en nous.

Car, si c'est un désir d'amour qui nous agite, on comprend bien qu'il ne manquera pas de se justifier par les jugements avantageux qu'il formera sur son objet. On voit aisément que ces jugements auront d'autant plus d'étendue, que le désir sera plus violent; et que souvent ils seront entiers et absolus, quoique la chose ne paraisse bonne que par un très-petit endroit. On conçoit sans peine que ces jugements avantageux s'étendront à toutes les choses qui ont, ou qui sembleront avoir quelque liaison avec l'objet principal de la passion; et cela d'autant plus que la passion sera plus forte et l'imagination plus étendue. Mais, si le désir est un désir d'aversion, il arrivera tout le contraire, par des raisons qu'il est également facile de comprendre. L'expérience prouve assez ces choses, et en cela elle s'accommode parfaitement avec la raison. Mais rendons ces vérités plus sensibles par des exemples.

Tous les hommes désirent naturellement de savoir, car tout esprit est fait pour la vérité; mais le désir de savoir, tout juste et tout raisonnable qu'il est en lui-même, devient souvent un vice très-dangereux par les faux jugements qui l'accompagnent. La curiosité offre souvent à l'esprit de vains objets de ses méditations et de ses veilles : elle attache souvent à ces objets de fausses idées de grandeur; elle les relève par l'éclat

trompeur de la rareté, et elle les représente si couverts de charmes et d'attraits, qu'il est difficile qu'on ne les contemple avec trop de plaisir et d'attachement.

Il n'y a point de bagatelle dont quelques esprits ne s'occupent tout entiers, et leur occupation se trouve toujours justifiée par les faux jugements que leur vaine curiosité leur fait faire. Ceux par exemple qui sont curieux de mots, s'imaginent que c'est dans la connaissance de certains termes que consistent toutes les sciences. Ils trouvent mille raisons pour se le persuader; et le respect que leur rendent ceux qu'un terme inconnu étourdit, n'est pas la plus faible, quoique ce soit la moins raisonnable.

Il y a certaines gens qui apprennent toute leur vie à parler, et qui devraient peut-être se taire toute leur vie; car il est évident qu'on doit se taire lorsqu'on n'a rien de bon à dire; mais ils n'apprennent pas à parler pour se taire. Ils ne savent point assez que pour bien parler il faut bien penser; qu'il faut se rendre l'esprit juste, discerner le vrai d'avec le faux, les idées claires de celles qui sont obscures, ce qui vient de l'esprit de ce qui part de l'imagination. Ils s'imaginent être de beaux et de rares génies, à cause qu'ils savent contenter l'oreille par une juste mesure, flatter les passions par des figures et des mouvements agréables, réjouir l'imagination par des expressions vives et sensibles, quoiqu'ils laissent l'esprit vide d'idées, sans lumière et sans intelligence.

Il y a quelque raison apparente de s'appliquer toute sa vie à l'étude de sa langue, puisqu'on en fait usage toute sa vie : cela est capable de justifier la passion de certains esprits. Mais j'avoue qu'il est difficile de justifier par quelque raison vraisemblable la passion de ceux qui s'appliquent indifféremment à toutes sortes de langues. On peut excuser la passion de ceux qui se font

une bibliothèque entière de toutes sortes de dictionnaires, aussi bien que la curiosité de ceux qui veulent avoir des monnaies de tous les pays et de tous les temps. Cela peut leur être utile en quelques rencontres; et si cela ne leur fait pas grand bien, du moins cela ne leur fait-il point de mal. Ils ont un magasin de curiosités qui ne les embarrasse pas, car ils ne portent sur eux ni leurs livres ni leurs médailles. Mais comment justifier la passion de ceux qui font de leur tête même une bibliothèque de dictionnaires? Ils perdent le souvenir de leurs affaires et de leurs devoirs essentiels pour des mots de nul usage. Ils ne parlent leur langue qu'en hésitant. Ils mêlent à tous moments dans leurs entretiens des termes ou inconnus ou barbares, et ils ne paient jamais les honnêtes gens d'une monnaie qui ait cours dans le pays. Enfin leur raison n'est pas mieux conduite que leur langue; car tous les recoins et tous les replis de leur mémoire sont tellement pleins d'étymologies, que leur esprit est comme étouffé par la multitude innombrable de mots qui voltigent sans cesse autour de lui.

Cependant il faut tomber d'accord que le désir bizarre des philologues se justifie. Mais comment? Écoutez les jugements que ces faux savants font des langues, et vous le saurez. Ou bien supposez de certains axiomes qui passent parmi eux pour incontestables, et tirez-en les conséquences qui s'en peuvent déduire. Supposez par exemple que les hommes qui parlent plusieurs langues, sont autant de fois hommes qu'ils savent de langues, puisque c'est la parole qui les distingue des bêtes; que l'ignorance des langues est la cause de l'ignorance où nous sommes d'une infinité de choses, puisque les anciens philosophes et les étrangers sont plus habiles que nous. Supposez de semblables principes et concluez, et vous formerez des jugements propres à

faire naître la passion pour les langues, lesquels, par conséquent, seront semblables à ceux que la même passion forme dans les philologues pour justifier leurs études.

Toutes les sciences les plus basses et les plus méprisables ont toujours quelque endroit qui brille à l'imagination, et qui éblouit facilement l'esprit par l'éclat que la passion y attache. Il est vrai que cet éclat diminue, lorsque les esprits et le sang se refroidissent et que la lumière de la vérité commence à paraître; mais cette lumière se dissipe aussi lorsque l'imagination reprend feu, et nous ne faisons plus alors qu'entrevoir ces belles raisons qui prétendaient condamner notre passion.

Au reste, lorsque la passion qui nous anime se sent mourir, elle ne se repent pas de sa conduite. On peut dire au contraire qu'elle dispose toutes choses, ou pour mourir avec honneur, ou pour revivre bientôt après; je veux dire qu'elle dispose toujours l'esprit à former des jugements qui la justifient. Elle contracte encore en cet état une espèce d'alliance avec toutes les autres passions qui peuvent la secourir dans sa faiblesse, la fournir d'esprits et de sang dans son intelligence, rallumer ses cendres et l'en faire renaître ; car les passions ne sont point indifférentes les unes pour les autres. Toutes celles qui se peuvent souffrir contribuent fidèlement à leur mutuelle conservation. Ainsi, les jugements qui justifient le désir qu'on a pour les langues ou pour telle autre chose qu'il vous plaira, sont incessamment sollicités et pleinement confirmés par toutes les passions qui ne lui sont point contraires.

Le faux savant se présente à lui-même, tantôt comme environné de gens qui l'écoutent avec respect, tantôt comme victorieux de ceux qu'il a terrassés par des mots incompréhensibles, et presque toujours comme élevé au-dessus du commun des hommes. Il se flatte

des louanges qu'on lui donne, des établissements qu'on lui propose, des recherches qu'on fait de sa personne. Il tient à tous les temps, il s'étend à tous les pays; il ne se borne pas, comme les petits esprits, dans le temps présent, et, dans l'enceinte de sa ville, il se répand incessamment, et son épanchement fait son plaisir. Combien donc de passions se mêlent avec celle qu'il a pour la fausse érudition, lesquelles travaillent toutes à la justifier, et sollicitent chaudement des jugements en sa faveur!

Si chaque passion n'agissait que pour elle sans se mettre en peine des autres, elles se dissiperaient toutes incontinent après leur naissance. Elles ne pourraient pas former assez de faux jugements pour leur subsistance, ni soutenir longtemps la vue de l'imagination contre la lumière de la raison. Mais tout est réglé dans nos passions de la manière la plus juste qui se puisse pour leur mutuelle conservation. Elles se fortifient les unes les autres, les plus éloignées se secourent; et il suffit qu'elles ne soient pas ennemies déclarées, pour suivre entre elles toutes les règles d'une société bien ordonnée.

Si la passion de désir se trouvait seule, tous les jugements qu'elle formerait ne pourraient tendre qu'à représenter la possession du bien comme possible, car le désir d'amour précisément comme tel, n'est produit que par le jugement que l'on fait que la jouissance de quelque bien est possible. Ainsi ce désir ne pourrait former que des jugements sur la possibilité de la jouissance, puisque les jugements qui suivent et qui conservent les passions sont entièrement semblables à ceux qui les précèdent et qui les produisent. Mais le désir est animé par l'amour; il est fortifié par l'espérance; il est augmenté par la joie; il est renouvelé par la crainte; il est accompagné de courage, d'émulation, de colère

et de plusieurs autres passions qui forment à leur tour des jugements dans une variété infinie, lesquels se succèdent les uns aux autres et soutiennent ce désir qui les a fait naître. Il ne faut donc pas être surpris si le désir pour une pure bagatelle, ou pour une chose qui nous est manifestement nuisible ou inutile, se justifie sans cesse contre la raison pendant plusieurs années ou pendant toute la vie d'un homme qui en est agité, puisqu'il y a tant de passions qui travaillent à sa justification. Voici en peu de mots comment les passions se justifient, car il faut expliquer les choses par des idées distinctes.

Toute passion agite le sang et les esprits. Les esprits agités sont conduits dans le cerveau par la vue sensible de l'objet ou par la force de l'imagination, d'une manière propre à former des traces profondes qui représentent cet objet. Ils plient et rompent même quelquefois par leur cours impétueux les fibres du cerveau, et l'imagination en demeure longtemps salie et corrompue; car les plaies du cerveau ne se reprennent pas aisément, ses traces ne se ferment pas à cause que les esprits y passent sans cesse. Les traces du cerveau n'obéissent point à l'âme, elles ne s'effacent pas lorsqu'elle le souhaite, elles lui font au contraire violence et l'obligent même à considérer sans cesse les objets d'une manière qui l'agite et qui la trouble en faveur des passions. Ainsi les passions agissent sur l'imagination, et l'imagination corrompue fait effort contre la raison en lui représentant à toute heure les choses, non selon ce qu'elles sont en elles-mêmes afin que l'esprit prononce un jugement de vérité, mais selon ce qu'elles sont par rapport à la passion présente afin qu'il porte un jugement qui la favorise.

Les passions ne corrompent pas seulement l'imagination et l'esprit en leur faveur, elles produisent encore

dans le reste du corps toutes les dispositions nécessaires à leur conservation. Les esprits qu'elles agitent ne s'arrêtent pas dans le cerveau, ils se portent, comme j'ai dit ailleurs, vers toutes les autres parties du corps. Ils se répandent principalement dans le cœur, dans le foie, dans la rate et dans les nerfs qui environnent les principales artères. Enfin ils se jettent dans les parties quelles qu'elles soient, qui peuvent fournir les esprits nécessaires à la conservation de la passion qui domine. Mais lorsque ces esprits se répandent ainsi dans toutes les parties du corps, ils y détruisent peu à peu tout ce qui peut résister à leurs cours, et ils y font un chemin si glissant et si rapide que le plus petit objet nous agite infiniment et nous porte par conséquent à former des jugements qui favorisent les passions. C'est ainsi qu'elles s'établissent et qu'elles se justifient.

Si l'on considère maintenant quelle peut être la constitution des fibres du cerveau, l'agitation et l'abondance des esprits et du sang dans les différents sexes et dans les différents âges, il sera assez facile de connaître à peu près à quelles passions certaines personnes sont plus sujettes, et, par conséquent, quels sont les jugements qu'elles forment des objets. Et pour en donner quelque exemple, je dis que l'on peut connaître à peu près par l'abondance ou par la disette des esprits que l'on remarque dans différentes personnes, qu'une même chose leur étant également proposée et également expliquée, plusieurs formeront sur elle des jugements d'espérance et de joie, lorsque les autres en formeront de crainte et de tristesse.

Car ceux qui ont abondance de sang et d'esprits, comme sont ordinairement les jeunes gens, les sanguins et les bilieux, concevant aisément de l'espérance à cause du sentiment secret qu'ils ont de leur force, ils croiront ne trouver aucune opposition à leurs desseins

qu'ils ne puissent surmonter; ils se repaîtront d'abord de l'avant-goût du bien dont ils espèrent de jouir; et ils formeront toutes sortes de jugements propres à justifier leur espérance et leur joie. Mais les autres qui ont disette d'esprits agités, comme les vieillards, les mélancoliques et les phlegmatiques, étant portés à la crainte et à la tristesse, à cause que leur âme se croit faible, parce qu'elle est dénuée d'esprits qui exécutent ses ordres, ils formeront des jugements tout contraires; ils s'imagineront des difficultés insurmontables afin de justifier leur crainte, et ils s'abandonneront à l'envie, à la tristesse, au désespoir et à certaines espèces d'aversions dont les faibles sont les plus susceptibles.

CHAPITRE XII

Que les passions qui ont le mal pour objet sont les plus dangereuses et les plus injustes, et que celles qui sont le moins accompagnées de connaissance sont les plus vives et les plus sensibles.

De toutes les passions, celles dont les jugements sont les plus éloignés de la raison et les plus à craindre, sont toutes les espèces d'aversions, il n'y a point de passions qui corrompent davantage la raison en leur faveur, que la haine et que la crainte; la haine dans les bilieux principalement ou dans ceux dont les esprits sont dans une agitation continuelle, et la crainte dans les mélancoliques ou dans ceux dont les esprits grossiers et solides ne s'agitent et ne s'apaisent pas avec facilité. Mais lorsque la haine et la crainte conspirent ensemble à corrompre la raison, ce qui est fort ordinaire, alors il n'y a point de jugements si injustes et si bizarres qu'on ne soit capable de former et de soutenir avec une opiniâtreté insurmontable.

La raison de ceci est que les maux de cette vie touchent plus vivement l'âme que les biens. Le sentiment de douleur est plus vif que le sentiment du plaisir. Les injures et les opprobres sont beaucoup plus sensibles que les louanges et les applaudissements ; et si l'on trouve des gens assez indifférents pour goûter de certains plaisirs et pour recevoir de certains honneurs, il est difficile d'en trouver qui souffrent la douleur et le mépris sans inquiétude.

Ainsi la haine, la crainte et les autres espèces d'aversions qui ont le mal pour objet sont des passions très-violentes. Elles donnent à l'esprit des secousses imprévues qui l'étourdissent et qui le troublent; elles pénètrent bientôt jusque dans le plus secret de l'âme, et renversant la raison de son siége, elles prononcent sur toutes sortes de sujets des jugements d'erreur et d'iniquité pour favoriser leur folie et leur tyrannie.

De toutes les passions ce sont les plus cruelles et les plus défiantes, les plus contraires à la charité et à la société civile, et en même temps les plus ridicules et les plus extravagantes, car elles forment des jugements si impertinents et si bizarres, qu'ils excitent la risée et l'indignation de tous les hommes.

Ce sont ces passions qui mettaient dans la bouche des pharisiens ces discours extravagants : *Que faisons-nous ? Cet homme fait plusieurs miracles. Si nous le laissons continuer, tout le monde croira en lui*[1], *les Romains viendront et ruineront notre ville et notre nation.* Ils tombaient d'accord que Jésus-Christ faisait plusieurs miracles, la résurrection de Lazare était incontestable. Quel était cependant le jugement de leurs passions? De faire mourir Jésus-Christ et Lazare même qu'il avait ressuscité. Mais pour quelle raison faire mourir Jésus-Christ? parce que *si nous le laissons continuer, tout le monde croira en lui, les Romains viendront et ruineront notre ville et notre nation.* Et pourquoi vouloir donner la mort à Lazare? *Parce que plusieurs Juifs se retiraient d'avec eux à cause de lui, et croyaient en Jésus*[2]. Jugements cruels et extravagants tout ensemble: cruels par la haine et extravagants par la crainte, *les Romains viendront et ruineront notre ville et notre nation.*

[1] *Joan.* XI, 47.
[2] *Joan.* XXIV, 11.

Ce sont ces mêmes passions qui faisaient dire à une assemblée composée d'Anne le grand prêtre, de Caïphe, Jean, Alexandre, et de tous ceux qui étaient de la race sacerdotale : *Que ferons-nous à ces gens-ci? car ils ont fait un miracle qui est connu de toute la ville, nous ne pouvons pas le nier. Mais afin que cela ne se répande pas davantage parmi le peuple, menaçons-les de les punir s'ils continuent d'enseigner au nom de Jésus* [1].

Tous ces grands hommes prononcent un jugement injuste et impertinent tout ensemble, parce que leurs passions les agitent et que leur faux zèle les aveugle. Ils n'osent punir les apôtres à cause du peuple, et parce que l'homme qui avait été miraculeusement guéri avait plus de quarante ans et était présent à l'assemblée, mais ils les menacent pour les empêcher d'enseigner au nom de Jésus. Ils s'imaginent devoir condamner une doctrine à cause qu'ils en ont fait mourir l'auteur. *Vous voulez*, disent-ils aux apôtres, *nous charger du sang de cet homme* [2].

Lorsque le faux zèle se joint à la haine, il la met à couvert des reproches de la raison, et il la justifie de telle manière qu'on ferait même scrupule de n'en pas suivre les mouvements. Et lorsque l'ignorance et la faiblesse accompagnent la crainte, elles l'étendent à une infinité de sujets, et elles en fortifient de telle sorte les émotions, que le moindre soupçon effarouche et trouble la raison.

Les faux zélés s'imaginent rendre service à Dieu lorsqu'ils obéissent à leurs passions. Ils suivent aveuglément les inspirations secrètes de leur haine comme des inspirations de la vérité intérieure ; et s'arrêtant avec plaisir aux preuves de sentiment qui justifient leur excès, ils se confirment dans leurs erreurs avec une opiniâtreté insurmontable.

[1] *Act.* IV.
[2] *Act.* V.

Pour les ignorants et les esprits faibles, ils se font des sujets de crainte imaginaires et ridicules. Ils ressemblent aux enfants qui marchent dans les ténèbres sans guide et sans flambeau ; ils se figurent des spectres épouvantables, ils se troublent et se récrient comme si tout était perdu. La lumière les rassure s'ils sont ignorants; mais si ce sont des esprits faibles, leur imagination en demeure toujours blessée. La moindre chose qui a quelque rapport à ce qui les a effrayés, renouvelle les traces et le cours des esprits qui causent le symptôme de leur crainte. Il est absolument impossible de les guérir ou de les apaiser pour toujours.

Mais lorsque le faux zèle se rencontre avec la haine et la crainte dans un esprit faible, il se produit sans cesse dans cet esprit des jugements si injustes et si violents qu'on ne peut y penser sans horreur. Pour changer un esprit possédé de ces passions il faut un plus grand miracle que celui qui convertit saint Paul, et sa guérison serait absolument impossible si l'on pouvait donner des bornes à la puissance et à la miséricorde de Dieu.

Ceux qui marchent dans l'obscurité se réjouissent à la vue de la lumière; celui-ci ne peut la souffrir. Elle le blesse, car elle résiste à sa passion. Sa crainte étant en quelque façon volontaire à cause que sa haine la produit, il se plaît d'en être frappé, parce qu'on se plaît d'être agité des passions mêmes qui ont le mal pour objet lorsque le mal est imaginaire, ou plutôt lorsque l'on sait, comme dans les spectacles, que le mal ne peut nous blesser.

Les fantômes que se figurent ceux qui marchent dans les ténèbres s'évanouissent à la lumière d'un flambeau, mais les fantômes de celui-ci ne se dissipent point à la lumière de la vérité. Elle ne peut pas facilement percer les ténèbres de son esprit, elle ne fait qu'irriter

son imagination ; de sorte que, comme il s'applique uniquement à l'objet de sa passion, la lumière se réfléchit, et il semble que ces fantômes aient un corps véritable à cause qu'ils repoussent quelques faibles rayons de la lumière qui les frappe.

Mais quand on supposerait dans ces esprits assez de docilité et de réflexion pour écouter et pour comprendre des raisons capables de dissiper leurs erreurs, leur imagination étant déréglée par la crainte, et leur cœur corrompu par la haine et par le faux zèle, ces raisons, toutes solides qu'elles seraient en elles-mêmes, ne pourraient arrêter longtemps le mouvement impétueux de ces passions violentes, ni empêcher qu'elles ne se justifiassent bientôt par des preuves sensibles et convaincantes.

Car on doit remarquer qu'il y a des passions qui passent et qui ne reviennent plus, et qu'il y en a d'autres constantes et qui subsistent longtemps. Celles qui ne sont point soutenues par la vue de l'esprit et par quelque raison vraisemblable, mais qui sont seulement produites et fortifiées par la vue sensible de quelque objet et par la fermentation du sang, ne durent pas; elles meurent pour l'ordinaire incontinent après leur naissance. Mais celles qui sont accompagnées de la vue de l'esprit sont constantes, car le principe qui les produit n'est pas sujet au changement comme le sang et les humeurs. De sorte que la haine, la crainte et toutes les autres passions qui s'excitent ou qui se conservent en nous par la connaissance de l'esprit et non point par la vue sensible de quelque mal, doivent subsister longtemps. Ces passions sont donc les plus durables, les plus violentes, les plus injustes, mais elles ne sont pas les plus vives et les plus sensibles, comme on le va faire voir.

La perception du bien et du mal, laquelle excite les

passions, se fait en trois manières : par les sens, par l'imagination et par l'esprit. La perception du bien et du mal par les sens, ou le sentiment du bien et du mal, produit des passions très-promptes et très-sensibles. La perception du bien et du mal par la seule imagination en excite de bien plus faibles ; et la vue du bien et du mal par l'esprit seul n'en produit de véritables, que parce que cette vue du bien et du mal par l'esprit est toujours accompagnée de quelque mouvement des esprits animaux.

Les passions ne nous sont données que pour le bien du corps, et que pour nous unir par le corps à tous les objets sensibles ; car encore que les choses sensibles ne puissent être ni bonnes ni mauvaises à l'égard de l'esprit, elles sont toutefois bonnes ou mauvaises par rapport au corps auquel l'esprit est uni. Ainsi les sens et l'imagination découvrant beaucoup mieux les rapports que les objets sensibles ont avec le corps que l'esprit même, ces facultés doivent exciter des passions beaucoup plus vives qu'une connaissance claire et évidente. Mais parce que nos connaissances sont toujours accompagnées de quelque mouvement d'esprit, une connaissance claire et évidente d'un grand bien et d'un grand mal que les sens ne découvrent pas excite toujours quelque passion secrète.

Cependant toutes nos connaissances claires et évidentes du bien et du mal ne sont pas suivies de quelque passion sensible et dont on s'aperçoive, de même que toutes nos passions ne sont point accompagnées de quelque connaissance de l'esprit. Car si l'on pense quelquefois à des biens et à des maux sans se sentir ému, on se sent souvent ému de quelque passion sans en connaître et même quelquefois sans en sentir la cause. Un homme qui respire un bon air se sent ému de joie sans en savoir la cause, il ne connaît pas le bien qu'il

possède, qui produit cette joie; et s'il y a quelque corps invisible qui se mêlant dans le sang en empêche la fermentation, il se trouvera triste, et pourra même attribuer la cause de sa tristesse à quelque chose de visible qui se présentera devant lui dans le temps de sa passion.

De toutes les passions, il n'y en a point qui soient plus sensibles ni plus promptes, et qui par conséquent soient le moins accompagnées de la connaissance de l'esprit, que l'horreur et l'antipathie, l'agrément et la sympathie. Un homme sommeillant à l'ombre se réveille quelquefois en sursaut si une mouche le pique ou si une feuille le chatouille, comme si un serpent le mordait. Le sentiment confus de quelque chose aussi terrible que la mort même l'effraie, et, sans qu'il y pense, il se trouve agité d'une passion très-forte et très-violente qui est une aversion de désir. Un homme au contraire dans quelque besoin, découvre par hasard quelque petit bien dont la douceur le surprend, il s'attache à cette bagatelle comme au plus grand de tous les biens, sans y faire la moindre réflexion. Cela arrive aussi dans les mouvements de sympathie et d'antipathie. On voit dans une compagnie une personne dont l'air et les manières ont de secrètes alliances avec la disposition présente de notre corps, sa vue nous touche et nous pénètre, nous sommes portés sans réflexion à l'aimer et à lui vouloir du bien. C'est le je ne sais quoi qui nous agite, car la raison n'y a point de part. Il arrive le contraire à l'égard de ceux dont l'air et les manières répandent, pour ainsi dire, le dégoût et l'horreur. Ils ont je ne sais quoi de fade qui repousse et qui nous effraie; mais l'esprit n'y connaît rien, car il n'y a que les sens qui jugent bien de la beauté et de la laideur sensible, lesquelles sont l'objet de ces sortes de passions.

LIVRE SIXIÈME

DE LA MÉTHODE

Première ~~DEUXIÈME~~ PARTIE.

CHAPITRE PREMIER

Dessein de ce livre, et les deux moyens généraux pour conserver l'évidence dans la recherche de la vérité, qui seront le sujet de ce livre.

On a vu, dans les livres précédents, que l'esprit de l'homme est extrêmement sujet à l'erreur ; que les illusions de ses sens[1], les visions de son imagination[2] et les abstractions de son esprit[3] le trompent à chaque moment; que les inclinations de sa volonté[4] et les passions de son cœur[5] lui cachent presque toujours la vérité, et ne la lui laissent paraître que lorsqu'elle est teinte de ces fausses couleurs qui flattent la concupiscence. En un mot, l'on a reconnu en partie les erreurs de l'esprit et les causes de ces erreurs ; il est temps présentement de montrer les chemins qui conduisent à la connaissance de la vérité, et de donner à l'esprit toute la force et toute l'adresse que l'on pourra pour marcher dans ces chemins sans se fatiguer inutilement et sans s'égarer.

Mais afin que l'on ne se donne point une peine inu-

[1] Livre 1.
[2] Livre 2.
[3] Livre 3.
[4] Livre 4.
[5] Livre 5.

tile à la lecture de ce dernier livre, je crois devoir avertir qu'il n'est fait que pour ceux qui veulent chercher sérieusement la vérité par eux-mêmes, et se servir pour cela des propres forces de leur esprit. Je demande qu'ils méprisent pour un temps toutes les opinions vraisemblables ; qu'ils ne s'arrêtent point aux conjectures les plus fortes ; qu'ils négligent l'autorité de tous les philosophes ; qu'ils soient, autant qu'il leur sera possible, sans préoccupation, sans intérêt, sans passion ; qu'ils se défient extrêmement de leurs sens et de leur imagination ; en un mot, qu'ils se souviennent bien de la plupart des choses que l'on a dites dans les livres précédents.

Le dessein de ce dernier livre est d'essayer de rendre à l'esprit toute la perfection dont il est naturellement capable, en lui fournissant les secours nécessaires pour devenir plus attentif et plus étendu, et en lui prescrivant les règles qu'il faut observer, dans la recherche de la vérité, pour ne se tromper jamais, et pour apprendre avec le temps tout ce que l'on peut savoir.

Si l'on portait ce dessein jusqu'à sa dernière perfection, ce que l'on ne prétend pas, car ceci n'est qu'un essai, on pourrait dire qu'on aurait donné une science universelle, et que ceux qui en sauraient faire usage seraient véritablement savants, puisqu'ils auraient le fondement de toutes les sciences particulières, et qu'ils les acquerraient à proportion de l'usage qu'ils feraient de cette science universelle. Car on tâche par ce traité de rendre les esprits capables de former des jugements véritables et certains sur toutes les questions qui leur seront proportionnées.

Comme il ne suffit pas, pour être bon géomètre, de savoir par mémoire toutes les démonstrations d'Euclide, de Pappus, d'Archimède, d'Appollonius, et de tous ceux qui ont écrit de la géométrie ; ainsi ce n'est

pas assez pour être savant philosophe d'avoir lu Platon, Aristote, Descartes, et de savoir par mémoire tous leurs sentiments sur les questions de philosophie. La connaissance de toutes les opinions et de tous les jugements des autres hommes, philosophes ou géomètres, n'est pas tant une science qu'une histoire, car la véritable science, qui seule peut rendre à l'esprit de l'homme la perfection dont il est maintenent capable, consiste dans une certaine capacité de juger solidement de toutes les choses qui lui sont porportionnées. Mais, pour ne point perdre de temps et ne préoccuper personne par des jugements précipités, commençons à traiter d'une matière si importante.

Il faut se ressouvenir d'abord de la règle que l'on a établie et prouvée dès le commencement du premier livre, parce qu'elle est le fondement et le premier principe de tout ce que nous dirons dans la suite. Je la répète : *on ne doit jamais donner un consentement entier qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la raison, c'est-à-dire sans que l'on connaisse clairement que l'on ferait mauvais usage de sa liberté si l'on ne voulait pas consentir.* Toutes les fois que l'on consent aux vraisemblances, on se met certainement en danger de se tromper et l'on se trompe en effet presque toujours; ou enfin si l'on ne se trompe pas, ce n'est que par hasard et par bonheur. Ainsi la vue confuse d'un grand nombre de vraisemblances sur différents sujets, ne rend point notre raison plus parfaite ; et il n'y a que la vue claire de la vérité qui lui puisse donner quelque perfection et quelque satisfaction solide.

Il est donc facile de conclure que n'y ayant que l'évidence qui, selon notre première règle, nous assure que nous ne nous trompons point, nous devons surtout

prendre garde à conserver cette évidence dans toutes nos perceptions, afin que nous puissions juger solidement de toutes les choses qui sont soumises à notre raison et découvrir toutes les vérités dont nous sommes capables.

Les choses qui peuvent produire et conserver cette évidence sont de deux sortes. Il y en a qui sont en nous ou qui dépendent en quelque manière de nous; d'autres qui n'en dépendent point. Car de même que pour voir distinctement les objets visibles il est nécessaire d'avoir la vue bonne et de l'arrêter fixement sur ces objets, deux choses qui sont en nous ou qui dépendent de nous en quelque manière; il faut aussi avoir l'esprit bon et l'appliquer fortement pour pénétrer le fond des vérités intelligibles, deux choses qui sont aussi en nous ou qui dépendent de nous en quelque manière.

Mais comme les yeux ont besoin de lumière pour voir, et que cette lumière dépend de causes étrangères, l'esprit aussi a besoin d'idées pour concevoir, et ces idées, comme l'on a prouvé ailleurs, ne dépendent point de nous, mais d'une cause étrangère qui nous les donne néanmoins en conséquence de notre attention. S'il arrivait donc que les idées des choses ne fussent pas présentes à notre esprit toutes les fois que nous souhaitons de les avoir, et si celui qui éclaire le monde nous les voulait cacher, il nous serait impossible d'y remédier et de connaître aucune chose; de même qu'il ne nous est pas possible de voir les objets visibles lorsque la lumière nous manque. Mais c'est ce qu'on n'a pas sujet de craindre, car la présence des idées à notre esprit étant naturelle et dépendante de la volonté générale de Dieu, qui est toujours constante et immuable, elle ne nous manque jamais pour découvrir les choses qui sont naturellement sujettes à la raison; car le soleil qui éclaire les esprits n'est pas comme le soleil qui

éclaire les corps; il ne s'éclipse jamais, et il pénètre tout sans que sa lumière soit partagée.

Les idées de toutes choses nous étant donc continuellement présentes dans le temps même que nous ne les considérons pas avec attention, il ne reste autre chose à faire, pour conserver l'évidence dans toutes nos perceptions, qu'à chercher les moyens de rendre notre esprit plus attentif et plus étendu ; de même que pour bien distinguer les objets visibles qui nous sont présents il n'est nécessaire de notre part que d'avoir bonne vue et de les considérer fixement.

Mais parce que les objets que nous considérons ont souvent plus de rapports que nous n'en pouvons découvrir tout d'une vue par un simple effort d'esprit, nous avons encore besoin de quelques règles qui nous donnent l'adresse de développer si bien toutes les difficultés, qu'aidés des secours qui nous rendront l'esprit plus attentif et plus étendu, nous puissions découvrir avec une entière évidence tous les rapports des choses que nous examinons.

Nous diviserons donc ce sixième livre en deux parties. Nous traiterons dans la première des secours dont l'esprit se peut servir pour devenir plus attentif et plus étendu, et dans la seconde nous donnerons les règles qu'il doit suivre dans la recherche des vérités pour former des jugements solides et sans crainte de se tromper.

CHAPITRE II

Que l'attention est nécessaire pour conserver l'évidence dans nos connaissances. Que les modifications de l'âme la rendent attentive, mais qu'elles partagent trop la capacité qu'elle a d'apercevoir.

Nous avons montré dès le commencement de cet ouvrage que l'entendement ne fait qu'apercevoir et qu'il n'y a point de différence de la part de l'entendement entre les simples perceptions, les jugements et les raisonnements, si ce n'est que les jugements et les raisonnements sont des perceptions beaucoup plus composées que les simples perceptions, parce qu'ils ne représentent pas seulement plusieurs choses, mais même les rapports que plusieurs choses ont entre elles. Car les simples perceptions ne représentent à l'esprit que les choses; mais les jugements représentent à l'esprit les rapports qui sont entre les choses, et les raisonnements représentent les rapports qui sont entre les rapports des choses, si ce sont des raisonnements simples; mais si ce sont des raisonnements composés, ils représentent les rapports des rapports, ou les rapports composés qui sont entre les rapports des choses, et ainsi à l'infini. Car, à mesure que les rapports se multiplient, les raisonnements qui représentent à l'esprit ces rapports deviennent plus composés. Néanmoins, les jugements, les raisonnements simples et les raisonnements composés ne sont que de pures perceptions de la part

de l'entendement, parce que l'entendement ne fait simplement qu'apercevoir, ainsi qu'on l'a déjà dit dès le commencement du premier livre.

Les jugements et les raisonnements n'étant du côté de l'entendement que de pures perceptions, il est visible que l'entendement ne tombe jamais dans l'erreur, puisque l'erreur ne se trouve point dans les perceptions et qu'elle n'est pas même intelligible. Car enfin l'erreur ou la fausseté n'est qu'un rapport qui n'est point, et ce qui n'est point n'est ni visible ni intelligible. On peut voir que 2 fois 2 font 4 ou que 2 fois 2 ne font pas 5; car il y a réellement un rapport d'égalité entre 2 fois 2 et 4 et un d'inégalité entre 2 fois 2 et 5; ainsi la vérité est intelligible. Mais on ne verra jamais que 2 fois 2 soient 5, car il n'y a point là de rapport d'égalité; et ce qui n'est point ne peut être aperçu. L'erreur, comme nous avons déjà dit plusieurs fois, ne consiste donc que dans un consentement précipité de la volonté, qui se laisse éblouir à quelque fausse lueur, et qui, au lieu de conserver sa liberté autant qu'elle le peut, se repose avec négligence dans l'apparence de la vérité.

Néanmoins, parce qu'il arrive d'ordinaire que l'entendement n'a que des perceptions confuses et imparfaites des choses, il est véritablement une cause de nos erreurs que l'on peut appeler occasionnelle ou indirecte; car de même que la vue corporelle nous jette souvent dans l'erreur parce qu'elle nous représente les objets de dehors confusément et imparfaitement; confusément, lorsqu'ils sont trop éloignés de nous ou faute de lumière; et imparfaitement, parce qu'elle ne nous représente que les côtés qui sont tournés vers nous; ainsi l'entendement n'ayant souvent qu'une perception confuse et imparfaite des choses, parce qu'elles ne lui sont pas assez présentes et qu'il n'en découvre pas toutes les parties, il est cause que la volonté tombe

dans un grand nombre d'erreurs en se rendant trop facilement à ces perceptions obscures et imparfaites.

Il est donc nécessaire de chercher les moyens d'empêcher que nos perceptions ne soient confuses et imparfaites. Et parce qu'il n'y a rien qui les rende plus claires et plus distinctes que l'attention, comme tout le monde en est convaincu, il faut tâcher de trouver des moyens dont nous puissions nous servir pour devenir plus attentifs que nous ne sommes. C'est ainsi que nous pourrons conserver l'évidence dans nos raisonnements, et voir même tout d'une vue une liaison nécessaire entre toutes les parties de nos plus longues déductions.

Pour trouver ces moyens, il est nécessaire de se bien convaincre de ce que nous avons déjà dit ailleurs, que l'esprit n'apporte pas une égale attention à toutes les choses qu'il aperçoit; car il s'applique infiniment plus à celles qui le touchent, qui le modifient et qui le pénètrent, qu'à celles qui lui sont présentes, mais qui ne le touchent pas et qui ne lui appartiennent pas; en un mot, il s'occupe beaucoup plus de ces propres modifications que des simples idées des objets, lesquelles idées sont quelque chose de différent de lui-même.

C'est pour cela que nous ne considérons qu'avec dégoût et sans beaucoup d'application les idées abstraites de l'entendement pur; que nous nous appliquons beaucoup davantage aux choses que nous imaginons, principalement lorsque nous avons l'imagination forte et qu'il se trace de grands vestiges dans notre cerveau. Enfin c'est à cause de cela que nous nous occupons entièrement des qualités sensibles sans pouvoir même nous appliquer aux idées pures de l'esprit dans le temps que nous sentons quelque chose de fort agréable ou de fort pénible. Car la douleur, le plaisir et les autres sensations n'étant que des manières d'être de l'esprit, il n'est pas possible que nous soyons sans les aper-

cevoir et que la capacité de notre esprit n'en soit occupée, puisque toutes nos sensations ne sont que des perceptions et rien autre chose.

Mais il n'en est pas de même des idées pures de l'esprit : nous pouvons les avoir intimement unies à notre esprit sans les considérer avec la moindre attention ; car encore que Dieu soit très-intimement uni à nous et que ce soit dans lui que se trouvent les idées de tout ce que nous voyons, cependant ces idées, quoique présentes et au milieu de nous-mêmes, nous sont cachées lorsque les mouvements des esprits n'en réveillent point les traces, ou lorsque notre volonté n'y applique pas notre esprit, c'est-à-dire lorsqu'elle ne forme point les actes auxquels la représentation de ces idées est attachée par l'auteur de la nature. Ces choses sont le fondement de tout ce que nous allons dire des secours qui peuvent rendre notre esprit plus attentif. Ainsi ces secours seront appuyés sur la nature même de l'esprit, et il y a lieu d'espérer qu'ils ne seront pas chimériques et inutiles, comme beaucoup d'autres, qui embarrassent beaucoup plus qu'ils ne servent. Mais enfin s'ils n'ont pas tout l'usage que l'on souhaite, on ne perdra pas tout à fait son temps à lire ce que l'on en dira, puisqu'on en connaîtra mieux la nature de son esprit.

Les modifications de l'âme ont trois causes, les sens, l'imagination et les passions. Tout le monde sait par sa propre expérience que les plaisirs, les douleurs et généralement toutes les sensations un peu fortes, que les imaginations vives et que les grandes passions occupent si fort l'esprit qu'il n'est pas capable d'attention dans le temps que ces choses le touchent trop vivement, parce qu'alors sa capacité ou sa faculté d'apercevoir en est toute remplie. Mais quand même ces modifications seraient modérées, elles ne laisseraient pas de partager, du moins en quelque sorte, cette capacité de l'esprit,

et il ne pourrait employer tout ce qu'il est pour considérer les vérités un peu abstraites.

Il faut donc tirer cette conclusion importante : que tous ceux qui veulent s'appliquer sérieusement à la recherche de la vérité doivent avoir un grand soin d'éviter, autant que cela se peut, toutes les sensations trop fortes, comme le grand bruit, la lumière trop vive, le plaisir, la douleur, etc. Qu'ils doivent veiller sans cesse à la pureté de leur imagination, et empêcher qu'il ne se trace dans leur cerveau de ces vestiges profonds qui inquiètent et qui dissipent continuellement l'esprit. Enfin qu'ils doivent surtout arrêter les mouvements des passions, qui font dans le corps et dans l'âme des impressions si puissantes qu'il est d'ordinaire comme impossible que l'esprit pense à d'autres choses qu'aux objets qui les excitent. Car encore que les idées pures de la vérité nous soient toujours présentes, nous ne les pouvons considérer lorsque la capacité que nous avons de penser est remplie de ces modifications qui nous pénètrent.

Cependant comme il n'est pas possible que l'âme soit sans passion, sans sentiment ou sans quelque autre modification particulière, il faut faire de nécessité vertu, et tirer même de ces modifications des secours pour se rendre plus attentif. Mais il faut bien de l'adresse et de la circonspection dans l'usage de ces secours pour en tirer quelque avantage. Il faut bien examiner le besoin que l'on en a, et ne s'en servir qu'autant que la nécessité de se rendre attentif nous y contraint.

CHAPITRE III

De l'usage que l'on peut faire des passions et des sens pour conserver l'attention de l'esprit.

Les passions dont il est utile de se servir pour s'exciter à la recherche de la vérité sont celles qui donnent la force et le courage de surmonter la peine que l'on trouve à se rendre attentif. Il y en a de bonnes et de mauvaises : de bonnes, comme le désir de trouver la vérité, d'acquérir assez de lumière pour se conduire, de se rendre utile au prochain, et quelques autres semblables ; de mauvaises ou dangereuses, comme le désir d'acquérir de la réputation, de se faire quelque établissement, de s'élever au-dessus de ses semblables, et quelques autres encore plus déréglées dont il n'est pas nécessaire de parler.

Dans le malheureux état où nous sommes, il arrive souvent que les passions les moins raisonnables nous portent plus vivement à la recherche de la vérité et nous consolent plus agréablement dans les peines que nous y trouvons que les passions les plus justes et les plus raisonnables. La vanité, par exemple, nous agite beaucoup plus que l'amour de la vérité, et l'on voit tous les jours que des personnes s'appliquent continuellement à l'étude lorsqu'elles trouvent des gens à qui elles puissent dire ce qu'elles ont appris, et qui l'abandonnent entièrement lorsqu'elles ne trouvent plus per-

Mais la plupart des hommes ne sont point dans cet état : ils n'ont du goût, de l'intelligence, de la délicatesse que pour ce qui touche les sens. Leur imagination est corrompue d'un nombre presque infini de traces profondes qui ne réveillent que de fausses idées ; car ils tiennent à tout ce qui tombe sous les sens et sous l'imagination, et ils en jugent toujours selon l'impression qu'ils en reçoivent, c'est-à-dire par rapport à eux. L'orgueil, la débauche, les engagements, les désirs inquiets de faire quelque fortune, si communs dans les gens du monde, obscurcissent en eux la vue de la vérité comme ils étouffent en eux les sentiments de piété, parce qu'ils les séparent de Dieu, qui seul peut nous éclairer comme il peut seul nous régler. Car nous ne pouvons augmenter notre union avec les choses sensibles sans diminuer celle que nous avons avec les vérités intelligibles, puisque nous ne pouvons dans un même temps être unis étroitement à des choses si différentes et si opposées.

Ceux donc qui ont l'imagination pure et chaste, je veux dire dont le cerveau n'est point rempli de traces profondes qui attachent aux choses visibles, peuvent facilement s'unir à Dieu et se rendre attentifs à la vérité qui leur parle; ils peuvent se passer des secours qu'on tire des passions. Mais ceux qui sont dans le grand monde, qui tiennent à trop de choses, et dont l'imagination est toute salie par les idées fausses et obscures que les objets sensibles ont excitées en eux, ils ne peuvent s'appliquer à la vérité s'ils ne sont soutenus de quelque passion assez forte pour contre-balancer le poids du corps qui les entraîne et pour former dans leur cerveau des traces capables de faire révulsion dans les esprits animaux. Mais, comme toute passion ne peut par elle-même que confondre les idées, ils ne doivent s'en servir qu'autant que la nécessité le de-

mande; et tous les hommes doivent s'étudier eux-mêmes, afin de proportionner leurs passions à leur faiblesse.

Il n'est pas difficile de trouver les moyens d'exciter en soi-même les passions que l'on souhaite. La connaissance que l'on a donnée de l'union de l'âme et du corps, dans les livres précédents, donne assez d'ouverture pour cela; car, en un mot, il suffit de penser avec attention aux objets qui, selon l'institution de la nature, sont capables d'exciter les passions. Ainsi, l'on peut presque toujours faire naître dans son cœur les passions dont on a besoin; mais si l'on peut presque toujours les faire naître, on ne peut pas toujours les faire mourir ni remédier aux désordres qu'elles ont causés dans l'imagination. On doit donc en user avec beaucoup de modération.

Il faut surtout prendre garde à ne pas juger des choses par passion, mais seulement par la vue claire de la vérité, ce qu'il est presque impossible d'observer lorsque les passions sont un peu vives. La passion ne doit servir qu'à réveiller l'attention; mais elle produit toujours ses propres idées, et elle pousse vivement la volonté à juger des choses par ces idées qui la touchent plutôt que par les idées pures et abstraites de la vérité qui ne la touchent pas. De sorte que l'on forme souvent des jugements qui ne durent qu'autant que la passion, parce que ce n'est point la vue claire de la vérité immuable, mais la circulation du sang qui les fait former.

Il est vrai que les hommes sont étrangement obstinés dans leurs erreurs, et qu'ils en soutiennent la plupart toute leur vie; mais c'est que ces erreurs ont souvent d'autres causes que les passions, ou bien elles dépendent de certaines passions durables qui viennent de la conformation du corps, de l'intérêt ou de quelque

autre cause qui subsiste longtemps. L'intérêt, par exemple, durant toujours, il produit une passion qui ne meurt jamais, et les jugements que cette passion fait former sont assez durables. Mais tous les autres sentiments des hommes qui dépendent des passions particulières sont aussi inconstants que le peut être la fermentation de leurs humeurs. Ils disent tantôt d'une façon, tantôt d'une autre; et ce qu'ils disent est assez souvent conforme à ce qu'ils pensent. Comme ils courent d'un faux bien à un autre faux bien par le mouvement de leur passion, et qu'ils s'en dégoûtent lorsque ce mouvement cesse, ils courent aussi de faux système en faux système ; ils embrassent avec chaleur un faux sentiment lorsque la passion le rend vraisemblabl ; mais, cette passion éteinte, ils l'abandonnent. Ils goûtent par les passions de tous les biens sans rien trouver de bon; ils voient par les mêmes passions toutes les vérités sans rien voir de vrai, quoique, dans le temps que la passion dure, ce qu'ils goûtent leur paraisse le souverain bien, et ce qu'ils voient soit pour eux une vérité incontestable.

La seconde source d'où l'on peut tirer quelque secours pour rendre l'esprit attentif sont les sens: les sensations sont les propres modifications de l'âme, les idées pures de l'esprit sont quelque chose de différent : les sensations réveillent donc notre attention d'une manière beaucoup plus vive que les idées pures. Ainsi il est visible que l'on peut remédier au défaut d'application de l'esprit aux vérités qui ne le touchent pas, en les exprimant par des choses sensibles qui le touchent.

C'est pour cela que les géomètres expriment par des lignes sensibles les proportions qui sont entre les grandeurs qu'ils veulent considérer. En traçant ces lignes sur le papier, ils tracent pour ainsi dire dans leur esprit les idées qui y répondent; ils se les rendent plus familières

parce qu'ils les sentent en même temps qu'ils les conçoivent. C'est de cette manière que l'on peut apprendre plusieurs choses assez difficiles aux enfants, qui ne sont pas capables des vérités abstraites à cause de la délicatesse des fibres de leur cerveau. Ils ne voient des yeux que des couleurs, des tableaux, des images; mais ils considèrent par l'esprit les idées qui répondent à ces objets sensibles.

Il faut surtout prendre garde à ne point couvrir les objets que l'on veut considérer ou que l'on veut faire voir aux autres de tant de *sensibilité* que l'esprit en soit plus occupé que de la vérité même, car c'est un défaut des plus considérables et des plus ordinaires. On voit tous les jours des personnes qui ne s'attachent qu'à ce qui touche les sens, et qui s'expriment d'une manière si sensible que la vérité est comme étouffée sous le poids des vains ornements de leur fausse éloquence; de sorte que, ceux qui les écoutent étant beaucoup plus touchés par la mesure de leurs périodes et par les mouvements de leurs figures que par les raisons qu'ils entendent, ils se laissent persuader sans savoir seulement ce qui les persuade ni même de quoi ils sont persuadés.

Il faut donc bien prendre garde à tempérer de telle manière la sensibilité de ses expressions que l'on ne fasse que rendre l'esprit plus attentif. Il n'y a rien de si beau que la vérité : il ne faut pas prétendre qu'on la puisse rendre plus belle en la fardant de quelques couleurs sensibles qui n'ont rien de solide et qui ne peuvent charmer que fort peu de temps. On lui donnerait peut-être quelque délicatesse, mais on diminuerait sa force. On ne doit pas la revêtir de tant d'éclat et de brillant que l'esprit s'arrête davantage à ses ornements qu'à elle-même : ce serait la traiter comme certaines personnes que l'on charge de tant d'or et de pierreries qu'elles paraissent enfin la partie la moins considéra-

ble du tout qu'elles composent avec leurs habits. Il faut revêtir la vérité comme les magistrats de Venise, qui sont obligés de porter une robe et une toque toute simple qui ne fait que les distinguer du commun des hommes, afin qu'on les regarde au visage avec attention et avec respect, et qu'on ne s'arrête pas à leur chaussure. Enfin il faut prendre garde à ne lui pas donner une trop grande suite de choses agréables qui dissipent l'esprit et qui l'empêchent de la reconnaître, de peur qu'on ne rende à quelque autre les honneurs qui lui sont dus, comme il arrive quelquefois aux princes qu'on ne peut reconnaître dans le grand nombre des gens de cour qui les environnent, et qui prennent trop de cet air grand et majestueux qui n'est propre qu'aux souverains.

Mais, afin de donner un plus grand exemple, je dis qu'il faut exposer aux autres la vérité comme la vérité même s'est exposée. Les hommes, depuis le péché de leur père, ayant la vue trop faible pour considérer la vérité en elle-même, cette souveraine vérité s'est rendue sensible en se couvrant de notre humanité, afin d'attirer nos regards, de nous éclairer et de se rendre aimable à nos yeux. Ainsi on peut, à son exemple, couvrir de quelque chose de sensible les vérités que nous voulons comprendre et enseigner aux autres, afin d'arrêter l'esprit qui aime le sensible et qui ne se prend aisément que par quelque chose qui flatte les sens. La sagesse éternelle s'est rendue sensible, mais non dans l'éclat; elle s'est rendue sensible, non pour nous arrêter au sensible, mais pour nous élever à l'intelligible; elle s'est rendue sensible pour condamner et sacrifier en sa personne toutes les choses sensibles. Nous devons donc nous servir, dans la connaissance de la vérité, de quelque chose de sensible qui n'ait point trop d'éclat et qui ne nous arrête point trop au sensible, mais qui

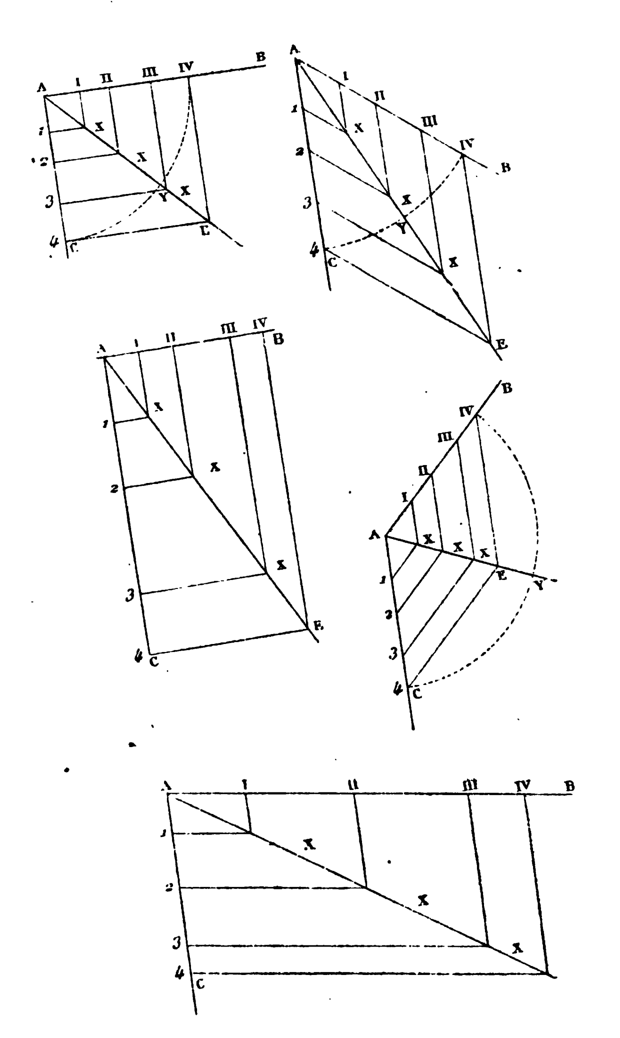
puisse seulement soutenir la vue de notre esprit dans la contemplation des vérités purement intelligibles. Nous devons nous servir de quelque chose de sensible, que nous puissions dissiper, anéantir, sacrifier avec plaisir à la vue de la vérité vers laquelle elle nous aura conduits. La sagesse éternelle s'est présentée hors de nous d'une manière sensible, non pour nous arrêter hors de nous, mais afin de nous faire rentrer dans nous-mêmes et que, selon l'homme intérieur, nous la pussions considérer d'une manière intelligible. Nous devons aussi, dans la recherche de la vérité, nous servir de quelque chose de sensible qui ne nous arrête point hors de nous par son éclat, mais qui nous fasse rentrer dans nous-mêmes, qui nous rende attentifs et nous unisse à la vérité éternelle, laquelle seule préside à l'esprit et le peut éclairer sur quelque sujet que ce puisse être.

CHAPITRE IV

De l'usage de l'organisation pour conserver l'attention de l'esprit, et de l'utilité de la géométrie.

Il faut user de grandes circonspections dans le choix et dans l'usage des secours que l'on peut tirer de ses sens et de ses passions pour se rendre attentif à la vérité, parce que nos passions et nos sens nous touchent trop vivement, et qu'ils remplissent de telle sorte la capacité de l'esprit qu'il ne voit souvent que ses propres sensations lorsqu'il pense découvrir les choses en elles-mêmes. Mais il n'en est pas de même des secours que l'on peut tirer de son imagination : ils rendent l'esprit attentif  sans en partager inutilement la capacité, et ils aident ainsi merveilleusement à apercevoir clairement et distinctement les objets, de sorte qu'il est presque toujours avantageux de s'en servir. Mais rendons ceci sensible par quelques exemples.

On sait qu'un corps est mû par deux ou par plusieurs causes différentes vers deux ou plusieurs différents côtés; que ces forces le poussent également ou inégalement; ou qu'elles augmentent ou qu'elles diminuent incessamment, selon une proportion connue telle qu'on voudra. Et l'on demande quel est le chemin que doit tenir ce corps, l'endroit où il se doit trouver dans un tel moment, quelle doit être sa vitesse lorsqu'il est arrivé à un tel endroit, et autres choses semblables.


A
I
II
III
IV
B
1
2
3
4
C
E
X
Y

1. Du point A, que l'on suppose être celui d'où ce corps commence à se mouvoir, on doit tirer d'abord les lignes indéfinies AB, AC, qui font l'angle BAC si elles se coupent; car AB et AC sont directes et ne se coupent pas lorsque les mouvements qu'elles expriment sont directement opposés. L'on représente ainsi distinctement à l'imagination ou, si on le veut, aux sens, le chemin que suivrait ce corps s'il n'y avait qu'une de ces forces qui le poussât vers quelqu'un des côtés A ou B.

2. Si la force qui meut ce corps vers B est égale à celle qui le meut vers C, on doit couper dans les lignes AB et AC des parties 1, 2, 3, 4, et I, II, III, IV, également éloignées de A. Si la force qui le meut vers B est double de celle qui le meut vers C, l'on coupe les parties dans AB doubles de celles que l'on coupe dans AC. Si cette force est sous-double, on les coupe sous-doubles; si trois fois plus grande ou plus petite, on les coupe trois fois plus grandes ou plus petites. Les divisions de ces lignes expriment encore à l'imagination la grandeur des différentes forces qui meuvent ce corps, et en même temps l'espace qu'elles sont capables de lui faire parcourir.

3. L'on tire par ces divisions des parallèles sur AB et sur AC, afin d'avoir les lignes 1X, 2X, 3X, etc. égales à AI, AIII, etc., et IX, IIX, IIIX égales à A1, A2, A3, qui expriment les espaces que ces forces sont capables de faire parcourir à ce corps, et par les intersections de ces parallèles on tire la ligne AXYE, laquelle représente à l'imagination : premièrement, la véritable grandeur du mouvement composé de ce corps, que l'on conçoit poussé en même temps vers B et vers C par deux forces différentes, selon une telle proportion; secondement, le chemin qu'il doit tenir; enfin tous les lieux où il doit être dans un temps déterminé; de sorte que cette

ligne sert non-seulement à soutenir la vue de l'esprit dans la recherche de toutes les vérités qu'on veut découvrir sur la question proposée, elle en représente même la résolution d'une manière sensible et convaincante.

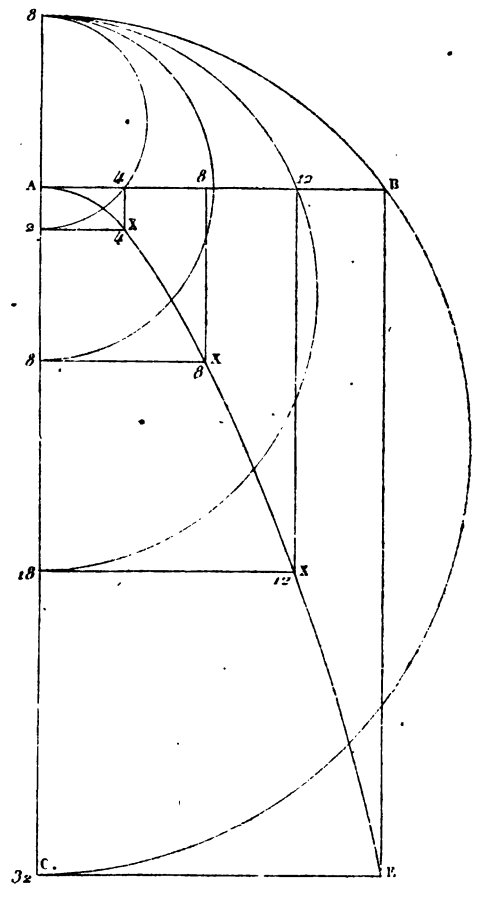
Premièrement, cette ligne AXYE exprime la véritable grandeur du mouvement composé; car l'on voit sensiblement que, si les forces qui le produisent peuvent chacune faire avancer ce corps d'un pied en une minute, son mouvement composé sera de deux pieds en une minute si les mouvements composants s'accordent parfaitement; car, dans ce cas, il suffit d'ajouter AB à AC, parce que les forces des mouvements composants sont entièrement employées à former le mouvement composé; et si ces mouvements ne peuvent s'accorder entièrement, le composé AE sera plus grand que l'un des composants AB ou AC de la ligne YE. Mais si ces mouvements se font par deux lignes qui fassent l'angle CAB, de 120 degrés, le composé sera égal à chacun des composants égaux. Enfin si ces mouvements sont entièrement opposés, le composé sera nul, parce que les forces des mouvements composants étant égales, elles font équilibre.

Secondement, cette ligne AXYE représente à l'imagination le chemin que doit suivre le corps, et l'on voit sensiblement selon quelle proportion il avance plus d'un côté que de l'autre. On voit aussi que tous les mouvements composés sont droits lorsque chacun des composants est toujours le même, quoiqu'ils soient inégaux entre eux; ou bien lorsque les composants sont toujours égaux entre eux, quoiqu'ils ne soient pas toujours les mêmes. Enfin il est visible que les lignes que décrivent ces mouvements sont courbes lorsque les composants sont inégaux entre eux, et ne sont pas toujours les mêmes.

Enfin cette ligne représente à l'imagination tous les lieux où ce corps, poussé par deux forces différentes vers deux différents endroits, doit se trouver : de sorte que l'on peut marquer précisément le point où ce corps doit être dans un tel instant qu'on voudra. Si l'on veut savoir, par exemple, où il doit se trouver au commencement de la quatrième minute, il n'y a qu'à diviser les lignes AB ou AC en des parties qui expriment l'espace que ces forces connues seraient capables chacune en particulier de faire parcourir à ce corps dans une minute; et prendre trois de ces parties dans quelqu'une de ces lignes, et tirer ensuite par le commencement de la quatrième 3X parallèle à AB, ou IIIX parallèle à AC. Car il est évident que le point X, que l'une ou l'autre de ces parallèles détermine dans la ligne AXYE, marque l'endroit où ce corps se trouvera au commencement de la troisième minute de son mouvement. Ainsi cette manière d'examiner les questions ne soutient pas seulement la vue de l'esprit, elle lui en montre même la résolution; et elle lui donne assez de lumière pour découvrir les choses inconnues par fort peu de choses connues.

Il suffit, par exemple, après ce qu'on a dit, que l'on sache seulement qu'un corps qui était en A dans un tel temps se trouve en E dans un autre, et que les forces différentes le poussent par des lignes qui fassent un angle donné tel que BAC, pour découvrir la ligne de son mouvement composé, et les différents degrés de vitesse des mouvements simples, pourvu que l'on sache que ces mouvements soient égaux entre eux ou uniformes. Car quand on a deux points d'une ligne droite, on l'a tout entière; et l'on peut comparer la ligne droite AE, ou le mouvement composé qui est connu, avec les lignes AB et AC, c'est-à-dire avec les mouvements simples qui sont inconnus.

Si l'on suppose de nouveau qu'une pierre soit poussée de A vers B par un mouvement uniforme, mais



qu'elle descende vers C, infiniment éloigné du point A, par un mouvement inégal, semblable à celui dont on croit ordinairement que les corps pesants tendent au centre de fa terre, c'est-à-dire que les espaces qu'elle

parcourt soient entre eux comme les *carrés* des temps qu'elle emploie à les parcourir, la ligne qu'elle décrira sera toujours une *parabole*, et l'on pourra déterminer dans sa dernière exactitude le point où elle sera dans un tel moment de son mouvement.

Car si dans ce premier moment ce corps tombe de deux pieds de A vers C, dans le second de six, dans le troisième de dix, dans le quatrième de quatorze, et qu'il soit poussé par un mouvement uniforme de A vers B, qui est de la longueur de seize pieds, il est visible que la ligne qu'il décrira sera une *parabole* dont le *paramètre* sera long de huit pieds. Car le *carré* des *appliquées* ou *ordonnées* au diamètre, lesquelles marquent les temps et le mouvement réglé de A vers B, sera égal au *rectangle* du *paramètre* par les lignes qui marquent les mouvements inégaux et *accélérés;* et les *carrés* des *appliquées*, c'est-à-dire les *carrés* des temps, seront entre eux comme les parties du diamètre comprises entre le *pôle* et les *appliquées*.

16 : 64 :: 2 : 8.
64 : 144 :: 8 : 18. etc.

Il suffit de considérer la sixième figure pour se persuader de ceci. Car les demi-cercles font connaître que A2 est à A4, c'est-à-dire, à l'*appliquée* 2X, qui lui est égale, comme 2X est à A8; que A18 est A12, c'est-à-dire à l'*appliquée* 18X, comme 18X est à A8, etc. ; qu'ainsi les *rectangles* A2 par A8 et A18 aussi par A8, sont égaux aux *carrés* de 2X, et de 18X, etc., et par conséquent que ces *carrés* sont entre eux comme ces *rectangles*.

Les parallèles sur AB et sur AC qui se coupent aux points X. X. X font encore sensiblement connaître le chemin que doit tenir ce corps. Elles marquent les en-

droits où il doit être en tel temps. Elles représentent enfin aux yeux la véritable grandeur du mouvement composé et de son *accélération* en un temps déterminé.

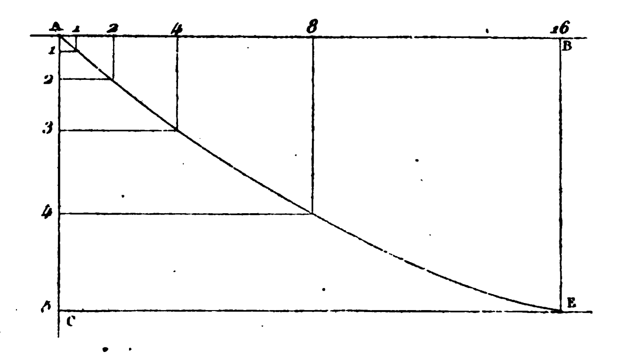
Supposant de nouveau qu'un corps se meuve de A vers C inégalement, aussi bien que de A vers B, si l'inégalité est pareille au commencement et toujours, c'est-à-dire, si l'inégalité de son mouvement vers C est semblable à celui vers B, ou s'il augmente avec la même proportion, la ligne qu'il décrira sera droite.

Mais si l'on suppose qu'il y ait inégalité dans l'augmentation ou dans la diminution des mouvements simples, quoique l'on suppose cette inégalité telle qu'on voudra, il sera toujours facile de trouver la ligne qui représente à l'imagination le mouvement composé des mouvements simples, en exprimant par des lignes ces mouvements, et en tirant à ces lignes des parallèles qui s'entrecoupent. Car la ligne qui passera par toutes les intersections de ces parallèles représentera le mouvement composé de ces mouvements inégaux, et inégalement *accélérés* ou diminués.

Par exemple, si l'on suppose qu'un corps soit mû par deux forces égales ou inégales telles qu'on voudra, qu'un de ces mouvements augmente ou diminue toujours selon une progression géométrique ou arithmétique telle qu'on voudra, et que l'autre mouvement augmente ou diminue aussi selon une progression arithmétique ou géométrique telle qu'on voudra; pour trouver les points par lesquels doit passer la ligne qui représente aux yeux et à l'imagination le mouvement composé de ces mouvements, voici ce qu'il y a à faire.

Il faut d'abord tirer, comme l'on a dit, les deux lignes AB et AC, pour exprimer les deux mouvements simples, et diviser ces lignes selon la supposition de l'*accélération* de ces mouvements. Si l'on suppose que le mouvement exprimé par la ligne AC augmente ou

diminue selon une progression arithmétique 1, 2, 3, 4, 5, il faut la diviser aux points marqués 1, 2, 3, 4, 5; et si l'on suppose que le mouvement exprimé par la ligne AB augmente selon la progression double 1, 2, 4, 8, 16, ou diminue selon la progression sous-double 4, 2, 1, $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$, il faut la diviser aux points marqués 1, 2, 4, 8, 16, ou 4, 2, 1, $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$. $\frac{1}{8}$. Ensuite il faut tirer par ces divisions des parallèles à AB et à AC; et la ligne AE, qui doit exprimer le mouvement composé que l'on cherche, passera nécessairement par tous les points où ces parallèles s'entrecouperont. Et ainsi l'on voit le chemin que ce corps mû doit tenir.



Si l'on veut connaître exactement combien il y a de temps que ce corps a commencé d'être remué lorsqu'il est arrivé à un tel point, les parallèles tirées de ce point sur AB ou sur AC le marqueront, car les divisions de AB et de AC marquent le temps. De même, si l'on veut savoir le point où ce corps sera arrivé en un tel temps, les parallèles tirées des divisions des lignes AB et AC, qui représentent ce temps, marqueront par leur intersection ce point que l'on cherche. Pour l'éloignement du lieu d'où il a commencé à se mouvoir, il sera toujours facile de le connaître en tirant une ligne de

ce point vers A, car la longueur de cette ligne se connaîtra par rapport à AB ou à AC qui sont connues. Mais pour la longueur du chemin que ce corps aura fait pour arriver à ce point, il sera difficile de la connaître, à cause que la ligne de son mouvement AE étant courbe, on ne peut la rapporter à aucune de ces lignes droites.

Que si l'on voulait déterminer les points infinis par lesquels ce corps doit passer, c'est-à-dire d'écrire exactement, et par un mouvement continu, la ligne AE; il serait nécessaire de se faire un compas dont le mouvement des jambes fût réglé, selon les conditions exprimées dans les suppositions que l'on vient de faire. Ce qui est souvent très-difficile à inventer, impossible à exécuter, et assez inutile pour découvrir les rapports que les choses ont entre elles, puisque l'on n'a pas d'ordinaire besoin de tous les points dont cette ligne est composée, mais seulement de quelques-uns qui servent à conduire l'imagination lorsqu'elle considère de tels mouvements.

Ces exemples suffisent pour faire connaître que l'on peut exprimer par lignes, et représenter ainsi à l'imagination la plupart de nos idées et que la géométrie, qui apprend à faire toutes les comparaisons nécessaires pour connaître les rapports des lignes, est d'un usage beaucoup plus étendu qu'on ne le pense ordinairement. Car enfin l'astronomie, la musique, les mécaniques et généralement toutes les sciences qui traitent des choses capables de recevoir du plus ou du moins, et par conséquent que l'on peut regarder comme étendues, c'est-à-dire, toutes les sciences exactes, se peuvent rapporter à la géométrie, parce que toutes les vérités spéculatives ne consistant que dans les rapports des choses et dans les rapports qui se trouvent entre leurs rapports, elles se peuvent toutes rapporter à des

lignes. On en peut tirer géométriquement plusieurs conséquences; et ces conséquences étant rendues sensibles par les lignes qui les représentent, il n'est presque pas possible de se tromper, et l'on peut pousser les sciences fort loin avec beaucoup de facilité.

La raison, par exemple, pour laquelle on reconnaît très-distinctement et l'on marque précisément dans la musique une octave, une quinte, une quarte, c'est que l'on exprime les sons avec des cordes exactement divisées, et que l'on sait que la corde qui sonne l'octave est en proportion double avec l'autre avec laquelle se fait l'octave; que la quinte est en proportion sesquialtère ou de trois à deux, et ainsi des autres. Car l'oreille seule ne peut juger des sons avec la précision et la justesse nécessaire à une science. Les plus habiles particiens, ceux qui ont l'oreille la plus délicate et la plus fine, ne sont pas encore assez sensibles pour reconnaître la différence qu'il y a entre certains sons; et ils se persuadent faussement qu'il n'y en a point, parce qu'ils ne jugent des choses que par le sentiment qu'ils en ont. Il y en a qui ne mettent point de différence entre une octave et trois ditons[1]. Quelques-uns même s'imaginent que le ton majeur n'est point différent du ton mineur; de sorte que le *comma*, qui en est la différence, leur est insensible, et à plus forte raison le *schisma*, qui n'est que la moitié du *comma*.

Il n'y a donc que la raison qui nous fasse manifestement voir que l'espace de la corde, qui fait la différence entre certains sons, étant divisible en plusieurs parties, il peut y avoir encore un très-grand nombre de différents sons utiles et inutiles pour la musique, lesquels l'oreille ne peut discerner. D'où il est clair que sans l'arithmétique et la géométrie la musique régulière et exacte nous serait inconnue, et que nous ne

[1] Tierce majeure.

pourrions réussir en cette science que par hasard et par imagination ; c'est-à-dire que la musique ne serait plus une science fondée sur des démonstrations incontestables, quoique les airs que l'on compose par la force de l'imagination soient plus beaux et plus agréables aux sens que ceux que l'on compose par les règles.

De même dans les mécaniques la pesanteur de quelques poids et la distance du centre de pesanteur de ce poids d'avec le soutien étant capable du plus et du moins, l'une et l'autre se peuvent exprimer par des lignes. Ainsi, l'on se sert utilement de la géométrie pour découvrir et pour démontrer une infinité de nouvelles inventions très-utiles à la vie, et même très-agréables à l'esprit à cause de l'évidence qui les accompagne.

Si, par exemple, on a un poids donné, comme de six livres, que l'on veuille mettre en équilibre avec un poids de trois livres seulement, et que ce poids de six livres soit attaché au bras d'une balance éloigné du soutien de deux pieds ; sachant seulement le principe général de toutes les mécaniques : que *les poids pour demeurer en équilibre doivent être en proportion réciproque avec leur distance du soutien*, c'est-à-dire qu'un poids doit être à l'autre poids comme la distance qui est entre le dernier et le soutienest à la distance du premier d'avec le même soutien, il sera facile de trouver, par la géométrie, quelle doit être la distance du poids de trois livres afin que tout demeure en équilibre, et trouver, selon la douzième proposition du sixième livre d'Euclide, une quatrième ligne proportionnelle qui sera de quatre pieds. De sorte que, sachant seulement le principe fondamental des mécaniques, on peut découvrir avec évidence toutes les vérités qui en dépendent en appliquant la géométrie à la mécanique, c'est-à-dire en exprimant sensiblement par des lignes toutes les choses que l'on considère dans les mécaniques.

Les lignes et les figures de géométrie sont donc très-propres pour représenter à l'imagination les rapports qui sont entre les grandeurs ou entre les choses qui diffèrent du plus et du moins, comme les espaces, les temps, les poids, etc., tant à cause que ce sont des objets très-simples qu'à cause qu'on les imagine avec beaucoup de facilité. On pourrait même dire, à l'avantage de la géométrie, que les lignes peuvent représenter à l'imagination plus de choses que l'esprit n'en peut connaître, puisque les lignes peuvent exprimer les rapports des grandeurs incommensurables, c'est-à-dire des grandeurs dont on ne peut connaître les rapports, à cause qu'elles n'ont aucune mesure par laquelle on ne puisse faire la comparaison. Mais cet avantage n'est pas fort considérable pour la recherche de la vérité, puisque ces expressions sensibles des grandeurs incommensurables ne découvrent point distinctement à l'esprit leur véritable grandeur.

La géométrie est donc très-utile pour rendre l'esprit attentif aux choses dont on veut découvrir les rapports ; mais il faut avouer qu'elle nous est quelquefois occasion d'erreur, parce que nous nous occupons si fort des démonstrations évidentes et agréables que cette science nous fournit, que nous ne considérons pas assez la nature. C'est principalement pour cette raison que toutes les machines qu'on invente ne réussissent pas, que toutes les compositions de musique où les proportions des consonnances sont le mieux observées ne sont pas les plus agréables, et que les supputations les plus exactes dans l'astronomie ne prédisent quelquefois pas mieux la grandeur et le temps des éclipses. La nature n'est point abstraite : les leviers et les roues des mécaniques ne sont pas des lignes et des cercles mathématiques ; nos goûts pour les airs de musique ne sont pas toujours les mêmes dans tous les hommes, ni

dans les mêmes hommes en différents temps ; ils changent selon les différentes émotions des esprits, de sorte qu'il n'y a rien de si bizarre. Enfin, pour ce qui regarde l'astronomie, il n'y a point de parfaite régularité dans le cours des planètes ; nageant dans ces grands espaces, elles sont emportées irrégulièrement par la matière fluide qui les environne. Ainsi, les erreurs où l'on tombe dans l'astronomie, les mécaniques, la musique, et dans toutes les sciences auxquelles on applique la géométrie, ne viennent point de la géométrie, qui est une science incontestable, mais de la fausse application qu'on en fait.

On suppose, par exemple, que les planètes décrivent par leurs mouvements des cercles et des ellipses parfaitement régulières ; ce qui n'est point vrai. On fait bien de le supposer, afin de raisonner, et aussi parce qu'il s'en faut peu que cela ne soit vrai, mais on doit toujours se souvenir que le principe sur lequel on raisonne est une supposition. De même, dans les mécaniques on suppose que les roues et les leviers sont parfaitement durs et semblables à des lignes et à des cercles mathématiques sans pesanteur et sans frottement ; ou plutôt on ne considère pas assez leur pesanteur, leur frottement, leur matière, ni le rapport que ces choses ont entre elles ; que la dureté ou la grandeur augmente la pesanteur, que la pesanteur augmente le frottement, que le frottement diminue la force, qu'elle rompt ou use en peu de temps la machine, et qu'ainsi ce qui réussit presque toujours en petit ne réussit presque jamais en grand.

Il ne faut donc pas s'étonner si on se trompe, puisque l'on veut raisonner sur des principes qui ne sont point exactement connus ; et il ne faut pas s'imaginer que la géométrie soit inutile à cause qu'elle ne nous délivre pas de toutes nos erreurs. Les suppositious établies, elle

nous fait raisonner conséquemment. Nous rendant attentifs à ce que nous considérons, elle nous le fait connaître évidemment. Nous reconnaissons même par elle si nos suppositions sont fausses; car étant toujours certains que nos raisonnements sontvrais, et l'expérience ne s'accordant point avec eux, nous découvrons que les principes supposés sont faux. Mais sans la géométrie et l'arithmétique on ne peut rien découvrir dans les sciences exactes qui soit un peu difficile, quoiqu'on ait des principes certains et incontestables.

On doit donc regarder la géométrie comme une espèce de science universelle qui ouvre l'esprit, qui le rend attentif, et qui lui donne l'adresse de régler son imagination et d'en tirer tout le secours qu'il en peut recevoir : car, par le secours de la géométrie, l'esprit règle le mouvement de l'imagination, et l'imagination réglée soutient la vue et l'application de l'esprit.

Mais afin que l'on sache faire un bon usage de la géométrie, il faut remarquer que toutes les choses qui tombent sous l'imagination ne peuvent pas s'imaginer avec une égale facilité; car toutes les images ne remplissent pas également la capacité de l'esprit. Il est plus difficile d'imaginer un solide qu'un plan, et un plan qu'une simple ligne : car il y a plus de pensée dans la vue claire d'un solide que dans la vue claire d'un plan et d'une ligne. Il en est de même des différentes lignes; il faut plus de pensée, c'est-à-dire plus de capacité d'esprit, pour se représenter une ligne parabolique ou elliptique, ou quelques autres plus composées, que pour se représenter la circonférence d'un cercle, et plus pour la circonférence d'un cercle que pour une ligne droite, parce qu'il est plus difficile d'imaginer des lignes qui se décrivent par des mouvements fort composés et qui ont plusieurs rapports, que celles qui se décrivent par des mouvements très-simples ou

qui ont moins de rapports. Car les rapports ne pouvant être clairement aperçus sans l'attention de l'esprit à plusieurs choses, il faut d'autant plus de pensée pour les apercevoir qu'ils sont en plus grand nombre. Il y a donc des figures si composées que l'esprit n'a point assez d'étendue pour les imaginer distinctement; mais il y en a aussi d'autres que l'esprit imagine avec beaucoup de facilité.

Des trois espèces d'angles rectilignes, l'aigu, le droit et l'obtus, il n'y a que le droit qui réveille dans l'esprit une idée distincte et bien terminée. Il y a une infinité d'angles aigus qui diffèrent tous entre eux; il en est de même de ceux qui sont obtus. Ainsi, lorsqu'on imagine un angle aigu ou un angle obtus, on n'imagine rien d'exact ni rien de distinct. Mais lorsqu'on imagine un angle droit, on ne peut se tromper : l'idée en est bien distincte, et l'image même que l'on s'en forme dans le cerveau est d'ordinaire assez juste.

Il est vrai qu'on peut aussi déterminer l'idée vague d'angle aigu à l'idée particulière d'un angle de trente degrés, et que l'idée d'un angle de trente degrés est aussi exacte que celle d'un angle de 90, c'est-à-dire d'un angle droit. Mais l'image que l'on tâcherait de s'en former dans le cerveau ne serait point, à beaucoup près, si juste que celle d'un angle droit. On n'est point accoutumé à se représenter cette image, et on ne peut la tracer qu'en pensant à un cercle ou à une partie déterminée d'un cercle divisé en parties égales. Mais pour imaginer un angle droit, il n'est point nécessaire de penser à cette division de cercle; la seule idée de perpendiculaire suffit à l'imagination pour tracer l'image de cet angle, et l'on ne sent aucune difficulté à se représenter des perpendiculaires, parce qu'on est accoutumé à voir toutes choses debout.

Il est donc facile de juger que pour avoir un objet

simple, distinct, bien terminé, propre pour être imaginé avec facilité, et par conséquent pour rendre l'esprit attentif et lui conserver l'évidence dans les vérités qu'il cherche, il faut rapporter toutes les grandeurs que nous considérons à de simples surfaces terminées par des lignes et par des angles droits, comme sont les carrés parfaits et les autres figures rectangles, ou bien à de simples lignes droites ; car ces figures sont celles dont on connaît plus facilement la nature.

J'aurais pu attribuer aux sens le secours que l'on tire de la géométrie pour conserver l'attention de l'esprit; mais j'ai cru que la géométrie appartenait davantage à l'imagination qu'aux sens, quoique les lignes soient quelque chose de sensible. Il serait assez inutile de déduire ici les raisons que j'ai eues, puisqu'elles ne serviraient qu'à justifier l'ordre que j'ai gardé dans ce que je viens de dire, ce qui n'est point essentiel. Je n'ai point aussi parlé de l'arithmétique ni de l'algèbre, parce que les chiffres et les lettres de l'alphabet dont on se sert dans ces sciences ne sont pas si utiles pour augmenter l'attention de l'esprit que pour en augmenter l'étendue, ainsi que nous expliquerons dans le chapitre suivant.

Voilà quels sont les secours généraux qui peuvent rendre l'esprit plus attentif. On n'en sait point d'autres, si ce n'est la volonté d'avoir de l'attention ; de quoi on ne parle pas, parce qu'on suppose que tous ceux qui étudient veulent être attentifs à ce qu'ils étudient.

Il y en a néanmoins encore plusieurs qui sont particuliers à certaines personnes, comme sont certaines boissons, certaines viandes, certains lieux, certaines dispositions du corps, et quelques autres secours dont chacun doit s'instruire par sa propre expérience. Il faut observer l'état de son imagination après le repas et considérer quelles sont les choses qui entretiennent

ou qui dissipent l'attention de son esprit. Ce qu'on peut dire de plus général, c'est que l'usage modéré des aliments qui font beaucoup d'esprits animaux est très-propre pour augmenter l'attention de l'esprit et la force de l'imagination dans ceux qui l'ont faible et languissante.

CHAPITRE V

Des moyens d'augmenter l'étendue et la capacité de l'esprit. Que l'arithmétique et l'algèbre y sont absolument nécessaires.

Il ne faut pas s'imaginer d'abord que l'on puisse jamais augmenter véritablement la capacité et l'étendue de son esprit. L'âme de l'homme est pour ainsi dire une quantité déterminée ou une portion de pensée qui a des bornes qu'elle ne peut passer; l'âme ne peut devenir plus grande ni plus étendue qu'elle est; elle ne s'enfle ni ne s'étend pas de même qu'on le croit des liqueurs et des métaux; enfin il me paraît qu'elle n'aperçoit jamais davantage en un temps qu'en un autre.

Il est vrai que cela semble contraire à l'expérience. Souvent on pense à beaucoup d'objets; souvent on ne pense qu'à un seul, et souvent même on dit que l'on ne pense à rien. Cependant, si l'on considère que la pensée est à l'âme ce que l'étendue est au corps, on reconnaîtra manifestement que de même qu'un corps ne peut véritablement être plus étendu en un temps qu'en un autre, ainsi à le bien prendre, l'âme ne peut jamais penser davantage en un temps qu'en un autre, soit qu'elle aperçoive plusieurs objets, soit qu'elle n'en aperçoive qu'un seul, soit même dans le temps que l'on dit qu'on ne pense à rien.

Mais la cause pour laquelle on s'imagine que l'on pense plus en un temps qu'en un autre, c'est qu'on ne distingue pas assez entre apercevoir confusément et

apercevoir distinctement. Il faut sans doute beaucoup plus de pensée, ou que la capacité qu'on a de penser soit plus remplie, pour apercevoir plusieurs choses distinctement que pour n'en apercevoir qu'une seule; mais il ne faut pas davantage de pensée pour apercevoir plusieurs choses confusément que pour en apercevoir une seule distinctement. Ainsi, il n'y a pas plus de pensée dans l'âme lorsqu'elle pense à plusieurs objets que lorsqu'elle ne pense qu'à un seul, puisque si elle ne pense qu'à un seul elle aperçoit toujours beaucoup plus clairement que lorsqu'elle s'applique à plusieurs.

Car il faut remarquer qu'une perception toute simple renferme quelquefois autant de pensée, c'est-à-dire qu'elle remplit autant de la capacité que l'esprit a de penser, qu'un jugement et même qu'un raisonnement composé, puisque l'expérience apprend qu'une perception simple, mais vive, claire et évidente d'une seule chose, nous applique et nous occupe autant qu'un raisonnement composé, ou que la perception obscure et confuse de plusieurs rapports entre plusieurs choses.

Car de même qu'il y a autant ou plus de sentiment dans la vue sensible d'un objet que je tiens tout proche de mes yeux et que j'examine avec soin que dans la vue d'une campagne entière que je regarde avec négligence et sans attention, de sorte que la netteté du sentiment que j'ai de l'objet qui est tout proche de mes yeux récompense l'étendue du sentiment confus que j'ai de plusieurs choses que je vois sans attention dans une campagne; ainsi la vue que l'esprit a d'un seul objet est quelquefois si vive et si distincte qu'elle renferme autant ou même plus de pensée que la vue des rapports qui sont entre plusieurs choses.

Il est vrai qu'en certains temps il nous semble que nous ne pensons qu'à une seule chose, et que cepen-

dant nous avons de la peine à la bien comprendre; et que dans d'autres temps nous comprenons cette chose et plusieurs autres avec une très-grande facilité. Et de là nous nous imaginons que l'âme a plus d'étendue ou une plus grande capacité de penser en un temps qu'en un autre. Mais il est visible que nous nous trompons. La raison pour laquelle, en de certains temps, nous avons de la peine à concevoir les choses les plus faciles, n'est pas que la pensée de l'âme, ou sa capacité pour penser, soit diminuée; mais c'est que cette capacité est remplie par quelque sensation vive de douleur ou de plaisir, ou par un grand nombre de sensations faibles et obscures, qui font une espèce d'étourdissement; car l'étourdissement n'est d'ordinaire qu'un sentiment confus d'un très-grand nombre de choses.

Un morceau de cire est capable d'une figure bien distincte : il n'en peut recevoir deux que l'une ne confonde l'autre, car il ne peut être entièrement rond dans le même temps; enfin, s'il en reçoit un million, il n'y en aura aucune de distincte. Or, si ce morceau de cire était capable de connaître ses propres figures, il ne pourrait toutefois savoir quelle figure le terminerait, si le nombre en était trop grand. Il en est de même de notre âme : lorsqu'un très-grand nombre de modifications remplissent sa capacité, elle ne les peut apercevoir distinctement, parce qu'elle ne les sent point séparément. Ainsi elle pense qu'elle ne sent rien. Elle ne peut dire qu'elle sente de la douleur, du plaisir, de la lumière, du son, des saveurs : ce n'est rien de tout cela, et cependant ce n'est que cela qu'elle sent.

Mais quand nous supposerions que l'âme ne serait point soumise au mouvement confus et déréglé des esprits animaux, et qu'elle serait tellement détachée de son corps que ses pensées ne dépendraient point de ce qui s'y passe, il pourrait encore arriver que nous

comprendrions avec plus de facilité certaines choses en un temps qu'en un autre, sans que la capacité de notre âme diminuât ni qu'elle augmentât; parce qu'alors nous penserions à d'autres choses en particulier, ou à l'être indéterminé et en général. Je m'explique.

L'idée générale de l'infini est inséparable de l'esprit, et elle en occupe entièrement la capacité lorsqu'il ne pense point à quelque chose de particulier. Car. quand nous disons que nous ne pensons à rien, cela ne veut pas dire que nous ne pensions pas à cette idée générale, mais simplement que nous ne pensons pas à quelque chose en particulier.

Certainement, si cette idée ne remplissait pas notre esprit, nous ne pourrions pas penser à toutes sortes de choses, comme nous le pouvons; car enfin on ne peut penser aux choses dont on n'a aucune connaissance. Et si cette idée n'était pas plus présente à l'esprit lorsqu'il nous semble que nous ne pensons à rien que lorsque nous pensons à quelque chose en particulier, nous aurions autant de facilité à penser à ce que nous voudrions lorsque nous sommes fortement appliqués à quelque vérité particulière que lorsque nous ne sommes appliqués à rien, ce qui est contre l'expérience. Car, par exemple, lorsque nous sommes fortement appliqués à quelque proposition de géométrie, nous n'avons pas tant de facilité à penser à toutes choses que lorsque nous ne sommes occupés d'aucune pensée particulière. Ainsi, on pense davantage à l'être général et infini quand on pense moins aux êtres particuliers et finis; et l'on pense touujours autant en un temps qu'en un autre.

On ne peut donc augmenter l'étendue et la capacité de l'esprit en l'enflant, pour ainsi dire, et en lui donnant plus de réalité qu'il n'en a naturellement, mais seulement en la ménageant avec adresse; ce qui se fait

parfaitement par l'arithmétique et par l'algèbre. Car ces sciences apprennent le moyen d'abréger de telle sorte les idées et de les considérer dans un tel ordre, qu'encore que l'esprit ait peu d'étendue, il est capable, par le secours de ces sciences, de découvrir des vérités très-composées et qui paraissent d'abord incompréhensibles. Mais il faut prendre les choses dans leur principe pour les expliquer avec plus de solidité et de lumière.

La vérité n'est autre chose qu'un rapport réel, soit d'égalité, soit d'inégalité. La fausseté n'est que la *négation* de la vérité, ou un rapport faux et imaginaire. La vérité est ce qui est. La fausseté n'est point; ou, si on le veut, elle est ce qui n'est point. On ne se trompe jamais lorsqu'on voit les rapports qui sont, puisqu'on ne se trompe jamais lorsqu'on voit la vérité. On se trompe toujours quand on juge qu'on voit certains rapports et que ces rapports ne sont point; car alors on voit la fausseté, on voit ce qui n'est point, ou plutôt on ne voit point, puisque le néant n'est pas visible et que le faux est un rapport qui n'est point. Quiconque voit le rapport d'égalité entre deux fois deux et quatre, voit une vérité, parce qu'il voit un rapport d'égalité qui est tel qu'il le voit. De même, quiconque voit un rapport d'inégalité entre deux fois 2 et 5, voit une vérité, parce qu'il voit un rapport d'inégalité qui est. Mais quiconque juge qu'il voit un rapport d'égalité entre deux fois 2 et 5, se trompe, parce qu'il voit, ou plutôt parce qu'il pense voir un rapport d'égalité qui n'est point. Les vérités ne sont donc que des rapports, et la connaissance des vérités la connaissance des rapports. Mais les faussetés ne sont point, et la connaissance de la fausseté, ou une connaissance fausse, est la connaissance de ce qui n'est point, si cela se peut dire; car, comme l'on ne peut connaître ce qui n'est point que par

rapport à ce qui est, on ne reconnaît l'erreur que par la vérité.

On peut distinguer autant de genres de faussetés que de vérités. Et comme il y a des rapports de trois sortes, d'une idée à une autre idée, d'une chose à son idée ou d'une idée à sa chose, enfin d'une chose à une autre chose, il y a des vérités et des faussetés de trois sortes. Il y en a entre les idées, entre les choses et leurs idées, et entre les choses seulement. Il est vrai que deux fois 2 sont 4; il est faux que deux fois 2 soient 5 : voilà une vérité et une fausseté entre les idées. Il est vrai qu'il y a un soleil; il est faux qu'il y en ait deux : voilà une vérité et une fausseté entre les choses et leurs idées. Il est vrai enfin que la terre est plus grande que la lune, et il est faux que le soleil soit plus petit que la terre : voilà une vérité et une fausseté qui est seulement entre les choses.

De ces trois sortes de vérités, celles qui sont entre les idées sont éternelles et immuables, et, à cause de leur immutabilité, elles sont aussi les règles et les mesures de toutes les autres; car toute règle ou toute mesure doit être invariable. Et c'est pour cela que l'on ne considère dans l'arithmétique, l'algèbre et la géométrie que ces sortes de vérités, parce que ces sciences générales règlent et renferment toutes les sciences particulières. Tous les rapports ou toutes les vérités qui sont entre les choses créées, ou entre les idées et les choses créées, sont sujettes au changement dont toute créature est capable. Il n'y a que les seules vérités qui sont entre nos idées et l'être souverain qui soient immuables comme celles qui sont entre les seules idées, parce que Dieu n'est point sujet au changement, non plus que les idées qu'il renferme.

Il n'y a aussi que les vérités qui sont entre les idées que l'on tâche de découvrir par le seul exercice de l'es-

prit; car on se sert presque toujours de ses sens pour découvrir les autres vérités. On se sert de ses yeux et de ses mains pour s'assurer de l'existence des choses, et pour reconnaître les rapports d'égalité ou d'inégalité qui sont entre elles. Il n'y a que les seules idées dont l'esprit puisse connaître infailliblement les rapports par lui-même et sans l'usage des sens. Mais non-seulement il y a rapport entre les idées, mais encore entre les rapports qui sont entre les idées, entre les rapports des rapports des idées, et enfin entre les assemblages de plusieurs rapports et entre les rapports de ces assemblages de rapports, et ainsi à l'infini; c'est-à-dire qu'il y a des vérités composées à l'infini. On appelle, en termes de géométrie, une vérité simple, c'est-à-dire le rapport d'une idée tout entière à une autre, le rapport de 4 à 2, ou à deux fois 2, une *raison géométrique,* ou simplement une *raison;* car l'excès ou le défaut d'une idée sur une autre, ou, pour me servir des termes ordinaires, l'excès ou le défaut d'une grandeur n'est pas proprement une raison; ni les excès ou les défauts égaux des grandeurs, des raisons égales. Lorsque les idées ou les grandeurs sont égales, c'est une raison d'égalité; lorsqu'elles sont inégales, la raison est d'inégalité.

Le rapport qui est entre les rapports des grandeurs, c'est-à-dire entre les raisons, s'appelle *raison composée*, parce que c'est un rapport composé; le rapport qui est le rapport de 6 à 4 et de 3 à 2 est une raison composée. Et lorsque les raisons composantes sont égales, cette raison composée s'appelle *proportion* ou *raison doublée*. Le rapport qui est entre le rapport de 8 à 4 et le rapport de 6 à 3 est une proportion, parce que ces deux rapports sont égaux.

Or, il faut remarquer que tous les rapports ou toutes les raisons, tant simples que composées, sont de vérita-

bles grandeurs, et que le terme même de grandeur est un terme relatif qui marque nécessairement quelque rapport; car il n'y a rien de grand par soi-même et sans rapport à autre chose, sinon l'infini ou l'unité. Tous les nombres entiers sont même des rapports aussi véritablement que les nombres rompus, ou que les nombres comparés à un autre, ou divisés par quelque autre, quoique l'on puisse n'y pas faire de réflexion, à cause que ces nombres entiers peuvent s'exprimer par un seul chiffre. 4, par exemple, ou $\frac{8}{2}$, est un rapport aussi véritable que $\frac{1}{4}$ ou $\frac{2}{8}$. L'unité à laquelle 4 a rapport n'est pas exprimée, mais elle est sous-entendue; car 4 est un rapport aussi bien que $\frac{4}{1}$ ou $\frac{8}{2}$, puisque 4 est égal à $\frac{4}{1}$ ou à $\frac{8}{2}$. Toute grandeur étant donc un rapport, ou tout rapport une grandeur, il est visible qu'on peut exprimer tous les rapports par des chiffres, et les représenter à l'imagination par des lignes.

Ainsi, toutes les vérités n'étant que des rapports, pour connaître exactement toutes les vérités, tant simples que composées, il suffit de connaître exactement tous les rapports tant simples que composés. Il y en a de deux sortes, comme on vient de dire : rapports d'égalité et d'inégalité. Il est visible que tous les rapports d'égalité sont semblables, et que, dès qu'on connaît qu'une chose est égale à une autre connue, l'on en connaît exactement le rapport. Mais il n'en est pas de même de l'inégalité : on sait qu'une tour est plus grande qu'une toise et plus petite que mille toises, et cependant on ne sait point au juste sa grandeur et le rapport qu'elle a avec une toise.

Pour comparer les choses entre elles, ou plutôt pour mesurer exactement les rapports d'inégalité, il faut une mesure exacte, il faut une idée simple et parfaitement intelligible, une mesure universelle et qui

puisse s'accommoder à toute sorte de sujets. Cette mesure est l'unité; c'est par elle qu'on mesure exactement toutes choses, et sans elle il est impossible de rien connaître avec quelque exactitude. Mais tous les nombres n'étant composés que de l'unité, il est déjà évident que, sans les idées des nombres, et sans la manière de comparer et de mesurer ces idées, c'est-à-dire sans l'arithmétique, il est impossible d'avancer dans la connaissance des vérités composées.

Les idées ou les rapports entre les idées, en un mot les grandeurs, pouvant être plus grandes ou plus petites que d'autres grandeurs, on ne peut les rendre égales que par le plus et par le moins, joints avec l'unité répétée autant de fois qu'il est nécessaire, Ainsi, ce n'est que par l'addition et la soustraction de l'unité et des parties de l'unité (lorsqu'on la conçoit divisée) que l'on mesure exactement toutes les grandeurs et que l'on découvre toutes les vérités. Or, de toutes les sciences, l'arithmétique et l'algèbre principalement sont les seules qui nous apprennent à faire ces opérations avec adresse, avec lumière, et avec un ménagement admirable de la capacité de l'esprit. Ces deux sciences sont donc les seules qui donnent à l'esprit toute la perfection et toute l'étendue dont il est capable, puisque c'est par elles seules que l'on découvre toutes les vérités qui se peuvent connaître avec une entière exactitude.

Car la géométrie ordinaire ne perfectionne pas tant l'esprit que l'imagination, et les vérités que l'on découvre par cette science ne sont pas toujours si évidentes que les géomètres s'imaginent. Ils pensent, par exemple, avoir exprimé la valeur de certaines grandeurs lorsqu'ils ont prouvé qu'elles sont égales à certaines lignes, qui sont les sous-tendues d'angles droits dont les côtés sont exactement connus, ou à d'autres qui sont

déterminées par quelqu'une des sections coniques. Mais il est visible qu'ils se trompent; car ces sous-tendues, par exemple, sont elles-mêmes inconnues. L'on connaît plus exactement $\sqrt{8}$ ou $\sqrt{20}$ qu'une ligne que l'on s'imagine ou que l'on décrit sur le papier, pour servir de sous-tendue à un angle droit dont les côtés sont 2, ou dont un côté est 2 et l'autre 4. On sait au moins que $\sqrt{8}$ approche fort de 3, et que $\sqrt{20}$ est environ 4 et $\frac{1}{2}$; et l'on peut, par certaines règles, approcher toujours à l'infini de leur véritable grandeur; et si l'on ne peut y arriver, c'est que l'esprit ne peut comprendre l'infini. Mais on n'a qu'une idée fort confuse de la grandeur des soutendues, et on est même obligé de recourir à $\sqrt{8}$ ou $\sqrt{20}$ pour les exprimer. Ainsi, les constructions géométriques, dont on se sert pour exprimer les valeurs des quantités inconnues, ne sont pas si utiles à régler l'esprit et à découvrir les rapports ou les vérités que l'on cherche qu'à régler l'imagination. Mais comme l'on se plaît beaucoup plus à faire usage de son imagination que de son esprit, les mathématiciens ont d'ordinaire plus d'estime pour la géométrie que pour l'arithmétique et pour l'algèbre.

Pour faire parfaitement comprendre que l'arithmétique et l'algèbre sont ensemble la véritable logique qui sert à découvrir la vérité, et à donner à l'esprit toute l'étendue dont il est capable, il suffit de faire quelques réflexions sur les règles de ces sciences.

On vient de dire que toutes les vérités ne sont que des rapports; que le plus simple et le mieux connu de tous les rapports est celui d'égalité; qu'il est le commencement d'où il faut mesurer les autres pour avoir une idée de l'inégalité; que la mesure dont on est obligé de se servir est l'unité; et qu'il faut l'ajouter ou l'ôter autant de fois qu'il est nécessaire pour mesurer l'excès ou le défaut de l'inégalité de ces grandeurs.

De là il est clair que toutes les opérations qui peuvent servir à découvrir les rapports d'égalité ne sont que des additions et des soustractions : additions de grandeurs pour égaler des grandeurs, additions de rapports pour égaler des rapports, ou pour mettre les grandeurs en proportion; enfin addition de rapports de rapports pour égaler des rapports de rapports, ou pour mettre les grandeurs en proportion composée.

Pour égaler 4 avec 2, il n'y a qu'à ajouter 2 avec 2, ou retrancher 2 de 4, ou enfin ajouter l'unité à 2 et la retrancher de 4. Cela est clair.

Pour égaler le rapport ou la raison de 8 à 2 au rapport de 6 à 3, il ne faut pas ajouter 3 à 2 ou retrancher 3 de 8, en sorte que l'excès d'un nombre à l'autre soit égal à 3, qui est l'excès de 6 sur 3 : ce ne serait qu'ajouter et qu'égaler des grandeurs simples, l'excès de 8 sur 5 à celui de 6 sur 3. Il faut chercher d'abord la grandeur du rapport de 8 à 2, ou ce que vaut $\frac{8}{2}$; et l'on trouve en divisant 8 par 2 que l'*exposant* de ce rapport est 4, ou que $\frac{8}{2}$ est égal à 4. Il faut de même voir quelle est la grandeur du rapport de 6 à 3, et l'on trouve qu'elle est égale à 2. Ainsi l'on reconnaît que ces deux rapports $\frac{8}{2}$ égal à 4, et $\frac{6}{3}$ égal à 2, ne sont différents que de 2. De sorte que pour les égaler on peut, ou bien ajouter à $\frac{6}{8}$ encore $\frac{6}{3}$ égal à 2, car l'on aura $\frac{12}{3}$, qui sera un rapport égal à $\frac{8}{2}$, ou bien retrancher $\frac{4}{2}$ égal à 2, de $\frac{8}{2}$, car l'on aura $\frac{4}{1}$ qui sera un rapport égal à $\frac{6}{3}$; ou enfin ajouter l'unité à $\frac{6}{3}$ et la retrancher de $\frac{8}{2}$, car l'on aura $\frac{9}{8}$ et $\frac{6}{2}$, qui sont des rapports égaux, car 9 est à 3 comme 6 à 2.

Enfin, pour trouver la grandeur de l'inégalité entre les rapports qui résultent, l'un de la raison composée ou du rapport de rapport de 12 à 3 et de 3 à 1, et l'autre de la raison composée ou du rapport de rapport de 8 à 2 et de 2 à 1, il faut suivre la même voie. Premièrement,

la grandeur de la raison de 12 à 3 se marque par 4, où 4 est l'*exposant* de la raison de 12 à 3, et 3 est l'exposant de 3 à 1, et l'exposant de la raison des exposants 4 et 3 est $\frac{4}{3}$. Secondement, l'exposant de 8 à 2 est 4, et de 2 à 1 est 2, et l'exposant des exposants 4 et 2 est 2; enfin l'inégalité entre les rapports qui résultent des rapports de rapports est la différence entre $\frac{4}{3}$ et 2, c'est-à-dire $\frac{1}{3}$. Donc $\frac{1}{3}$ ajouté au rapport des raisons 12 et 3 et 3 à 1, ou retranchés du rapport des autres raisons 8 à 2 et 2 à 1, met en égalité ces rapports de rapports, et produit une proportion composée. Ainsi l'on peut se servir d'additions et de soustractions pour égaler les grandeurs et leurs rapports, tant simples que composés, et pour avoir une idée exacte de la grandeur de leur inégalité.

Il est vrai que l'on se sert de *multiplications* et de *divisions* tant simples que composées, mais ce ne sont que des *additions* et des *soustractions* composées. Multiplier 4 par 3, c'est faire autant d'additions de 4 que 3 contient d'additions de l'unité, ou trouver un nombre qui ait même rapport à 4 qu'à 3 avec l'unité; et diviser 12 par 4, c'est soustraire 4 de 12 autant de fois qu'il se peut, c'est-à-dire trouver un rapport à l'unité égal à celui de 12 à 4; car 3, qui en sera l'exposant, a même rapport à l'unité que 12 à 4. Les *extractions des racines carrées, cubiques*, etc., ne sont que des divisions par lesquelles on cherche une, deux ou trois *moyennes proportionnelles*.

Il est évident que l'esprit de l'homme est si petit, sa mémoire si peu fidèle, son imagination si peu étendue que, sans l'usage des chiffres et de l'écriture, et sans l'adresse dont on se sert dans l'arithmétique, il serait impossible de faire les opérations nécessaires pour connaître l'inégalité des grandeurs et de leurs rapports. Lorsqu'il y aurait plusieurs nombres à ajouter ou à

soustraire, ou, ce qui est la même chose, lorsque ces nombres sont grands, et qu'on ne les peut ajouter que par parties, on en oublierait toujours quelqu'une. Il n'y a point d'imagination assez étendue pour ajouter ensemble les fractions un peu grandes, comme $\frac{1703}{4093}$, $\frac{17940103}{347204436}$, ou pour soustraire l'une de l'autre.

Les multiplications, les divisions et les extractions de racines des nombres entiers sont infiniment plus embarrassantes que les simples additions ou soustractions; l'esprit seul, sans le secours de l'arithmétique, est trop petit et trop faible pour les faire, et il est inutile que je m'arrête ici à le faire voir.

Cependant l'analyse ou l'algèbre est encore tout autre chose que l'arithmétique; elle partage beaucoup moins la capacité de l'esprit, elle abrége les idées de la manière la plus simple et la plus facile qui se puisse concevoir. Ce qui se fait en beaucoup de temps par l'arithmétique se fait en un moment par l'algèbre, sans que l'esprit se brouille par le changement de chiffres et par la longueur des opérations. Une opération particulière d'arithmétique ne découvre qu'une vérité; une semblable opération d'algèbre en découvre une infinité. Enfin il y avait des choses qui se pouvaient savoir, et qu'il était nécessaire de savoir, dont on ne pouvait avoir la connaissance par l'usage de l'arithmétique seule; mais je ne crois pas qu'il y ait rien qui soit utile, et que les hommes puissent savoir avec exactitude, dont ils ne puissent avoir la connaissance par l'arithmétique et par l'algèbre. De sorte que ces deux sciences sont le fondement de toutes les autres, et donnent les vrais moyens d'acquérir toutes les sciences exactes, parce qu'on ne peut ménager davantage la capacité de l'esprit que l'on le fait par l'arithmétique, et principalement par l'algèbre.

DEUXIÈME PARTIE

DE LA MÉTHODE.

CHAPITRE PREMIER

Des règles qu'il faut observer dans la recherche de la vérité.

Après avoir expliqué les moyens dont il faut se servir pour rendre l'esprit plus attentif et plus étendu, qui sont les seuls qui peuvent le rendre plus parfait, c'est-à-dire plus éclairé et plus pénétrant, il est temps de venir aux règles qu'il est absolument nécessaire d'observer dans la résolution de toutes les questions. C'est à quoi je m'arrêterai beaucoup, et que je tâcherai de bien expliquer par plusieurs exemples, afin d'en faire mieux connaître la nécessité, et d'accoutumer l'esprit à les mettre en usage, parce que le plus nécessaire et le plus dificile n'est pas de les bien savoir, mais de les bien pratiquer.

Il ne faut pas s'attendre ici d'avoir quelque chose de fort extraordinaire, qui surprenne et qui applique beaucoup l'esprit; au contraire, afin que ces règles soient bonnes, il faut qu'elles soient simples et naturelles, en petit nombre, très-intelligibles et dépendantes les unes des autres; en un mot elles ne doivent que conduire notre esprit et régler notre attention sans la partager, car l'expérience fait assez connaître que la logique d'A-

ristote n'est pas de grand usage, à cause qu'elle occupe trop l'esprit, et qu'elle le détourne de l'attention qu'il devrait apporter aux sujets qu'il examine. Que ceux donc qui n'aiment que les mystères et les inventions extraordinaires quittent pour quelque temps cette humeur bizarre, et qu'ils apportent toute l'attention dont ils sont capables, afin d'examiner si les règles que l'on va donner suffisent pour conserver toujours l'évidence dans les perceptions de l'esprit et pour découvrir les vérités les plus cachées. S'ils ne se préoccupent point injustement contre la simplicité et la facilité de ces règles, j'espère qu'ils reconnaîtront par l'usage que nous montrerons dans la suite qu'on en peut faire, que les principes les plus clairs et les plus simples sont les plus féconds, et que les choses extraordinaires et difficiles ne sont pas toujours aussi utiles que notre vaine curiosité nous le fait croire.

Le principe de toutes ces règles est qu'*il faut toujours conserver l'évidence dans ses raisonnements pour découvrir la vérité sans crainte de se tromper*. De ce principe dépend cette règle générale qui regarde le sujet de nos études, savoir : que *nous ne devons raisonner que sur des choses dont nous avons des idées claires;* et, par une suite nécessaire, que *nous devons toujours commencer par les choses les plus simples et les plus faciles, et nous y arrêter fort longtemps avant que d'entreprendre la recherche des plus composées et des plus difficiles.*

Les règles qui regardent la manière dont il s'y faut prendre pour résoudre les questions dépendent aussi de ce même principe, et la première de ces règles est : qu'*il faut concevoir très-distinctement l'état de la question qu'on se propose de résoudre*, et avoir des idées de ses termes assez distinctes pour les pouvoir comparer, et pour en reconnaître ainsi les rapports que l'on cherche.

Mais lorsqu'on ne peut reconnaître les rapports que

les choses ont entre elles en les comparant immédiatement, la seconde règle est : qu'*il faut découvrir par quelque effort d'esprit une ou plusieurs idées moyennes qui puissent servir comme de mesure commune pour reconnaître par leur moyen les rapports qui sont entre elles*. Il faut observer inviolablement que ces idées soient claires et distinctes à proportion que l'on tâche de découvrir des rapports plus exacts et en plus grand nombre.

Mais lorsque les questions sont difficiles et de longue discussion, la troisième règle est : qu'*il faut retrancher avec soin du sujet que l'on doit considérer toutes les choses qu'il n'est point nécessaire d'examiner pour découvrir la vérité que l'on cherche*. Car il ne faut point partager inutilement la capacité de l'esprit, et toute sa force doit être employée aux choses seules qui le peuvent éclairer. Les choses que l'on peut ainsi retrancher sont toutes celles qui ne touchent point la question, et qui étant retranchées, la question subsiste dans son entier.

Lorsque la question est ainsi réduite aux moindres termes, la quatrième règle est : qu'*il faut diviser le sujet de sa méditation par parties, et les considérer toutes les unes après les autres selon l'ordre naturel, en commençant par les plus simples, c'est-à-dire par celles qui renferment moins de rapports, et ne passer jamais aux plus composées avant que d'avoir reconnu distinctement les plus simples, et se les être rendues familières*.

Lorsque ces choses sont devenues familières par la méditation, la cinquième règle est : qu'*on doit en abréger les idées et les ranger ensuite dans son imagination, ou les écrire sur le papier, afin qu'elles ne remplissent plus la capacité de l'esprit*. Quoique cette règle soit toujours utile, elle n'est absolument nécessaire que dans les questions très-difficiles et qui demandent une grande étendue d'esprit, à cause qu'on n'étend l'esprit qu'en abrégeant ses idées. L'usage de cette règle et de

celles qui suivent ne se reconnaît bien que dans l'algèbre.

Les idées de toutes les choses qu'il est absolument nécessaire de considérer étant claires, familières, abrégées et rangées par ordre dans l'imagination ou exprimées sur le papier, la sixième règle est : qu'*il faut les comparer toutes selon les règles des combinaisons, alternativement les unes avec les autres, ou par la seule vue de l'esprit, ou par le mouvement de l'imagination accompagné de la vue de l'esprit, ou par le calcul de la plume joint à l'attention de l'esprit et de l'imagination.*

Si, de tous les rapports qui résultent de toutes ces comparaisons, il n'y en a aucun qui soit celui que l'on cherche, *il faut de nouveau retrancher de tous ces rapports ceux qui sont inutiles à la résolution de la question; se rendre les autres familiers, les abréger et les ranger par ordre dans son imagination, ou les exprimer sur le papier; les comparer ensemble selon les règles des combinaisons, et voir si le rapport composé que l'on cherche est quelqu'un de tous les rapports composés qui résultent de ces nouvelles comparaisons.*

S'il n'y a pas un de ces rapports que l'on a découverts qui renferme la résolution de la question, *il faut de tous ces rapports retrancher les inutiles, se rendre les autres familiers,* etc...... Et en continuant de cette manière, on découvrira la vérité ou le rapport que l'on cherche, si composé qu'il soit, pourvu qu'on puisse étendre suffisamment la capacité de l'esprit en abrégeant ses idées, et que dans toutes ces opérations l'on ait toujours en vue le terme où l'on doit tendre. Car c'est la vue continuelle de la question qui doit régler toutes les démarches de l'esprit, puisqu'il faut toujours savoir où l'on va.

Il faut surtout prendre garde à ne pas se contenter de quelque lueur ou de quelque vraisemblance, et recom-

mencer si souvent les comparaisons qui servent à découvrir la vérité que l'on cherche, qu'on ne puisse s'empêcher de la croire, sans sentir les reproches secrets du maître qui répond à notre demande, je veux dire à notre travail, à l'application de notre esprit et aux désirs de notre cœur. Et alors cette vérité pourra nous servir de principe infaillible pour avancer dans les sciences.

Toutes ces règles que nous venons de donner ne sont pas nécessaires généralement dans toute sorte de questions; car lorsque les questions sont très-faciles, la première règle suffit; l'on n'a besoin que de la première et de la seconde dans quelques autres questions. En un mot, puisqu'il faut faire usage de ces règles jusqu'à ce qu'on ait découvert la vérité que l'on cherche, il est nécessaire d'en pratiquer, d'autant plus que les questions sont plus difficiles.

Ces règles ne sont pas en grand nombre. Elles dépendent toutes les unes des autres. Elles sont naturelles, et on se les peut rendre si familières, qu'il ne sera point nécessaire d'y penser beaucoup dans le temps qu'on s'en voudra servir. En un mot, elles peuvent régler l'attention de l'esprit sans le partager, c'est-à-dire qu'elles ont une partie de ce qu'on souhaite. Mais elles paraissent si peu considérables par elles-mêmes, qu'il est nécessaire, pour les rendre recommandables, que je fasse voir que les philosophes sont tombés dans un très-grand nombre d'erreurs et d'extravagances, à cause qu'ils n'ont pas seulement observé les deux premières, qui sont les plus faciles et les principales, et que c'est aussi par l'usage que M. Descartes en a fait qu'il a découvert toutes ces grandes et fécondes vérités dont on peut s'instruire dans ses ouvrages.

CHAPITRE II

De la règle générale qui regarde le sujet de nos études. Que les philosophes de l'école ne l'observent point ; ce qui est cause de plusieurs erreurs dans la physique.

La première de ces règles, et celle qui regarde le sujet de nos études, nous apprend que nous ne devons raisonner que sur des idées claires. De là on doit tirer cette conséquence que, pour étudier par ordre, il faut commencer par les choses les plus simples et les plus faciles à comprendre, et s'y arrêter même longtemps avant que d'entreprendre la recherche des plus composées et des plus difficiles.

Tout le monde tombera facilement d'accord de la nécessité de cette règle générale, car on voit assez que c'est marcher dans les ténèbres que de raisonner sur des idées obscures et sur des principes incertains. Mais on s'étonnera peut-être si je dis qu'on ne l'observe presque jamais, et que la plupart des sciences qui sont encore à présent le sujet de l'orgueil de quelques faux savants, ne sont appuyées que sur des idées ou trop confuses ou trop générales pour être utiles à la recherche de la vérité.

Aristote, qui mérite avec justice la qualité de *prince* de ces philosophes dont je parle, parce qu'il est le père de cette philosophie qu'ils cultivent avec tant de soin, ne raisonne presque jamais que sur les idées confuses que l'on reçoit par les sens, et que sur d'autres idées vagues, générales et indéterminées, qui ne représen-

tent rien de particulier à l'esprit. Car les termes ordinaires à ce philosophe ne peuvent servir qu'à exprimer confusément aux sens et à l'imagination les sentiments confus que l'on a des choses sensibles, ou à faire parler d'une manière si vague et si indéterminée, que l'on n'exprime rien de distinct. Presque tous ses ouvrages, mais principalement ses huit livres de physique, dont il y a autant de commentateurs différents qu'il y a de régents de philosophie, ne sont qu'une pure logique. Il n'y enseigne que des termes généraux dont on se peut servir dans la physique. Il y parle beaucoup et il n'y dit rien. Ce n'est pas qu'il soit diffus, mais c'est qu'il a le secret d'être concis et de ne dire que des paroles. Dans ses autres ouvrages il ne fait pas un si fréquent usage de ses termes généraux, mais ceux dont il se sert ne réveillent que les idées confuses des sens. C'est par ces idées qu'il prétend, dans ses problèmes et ailleurs, résoudre en deux mots une infinité de questions dont on peut donner démonstration qu'elles ne se peuvent résoudre.

Mais afin que l'on comprenne mieux ce que je veux dire, on doit se souvenir de ce que j'ai prouvé ailleurs, que tous les termes qui ne réveillent que des idées sensibles sont tous équivoques, mais, ce qui est à considérer, équivoques par erreur et par ignorance, et par conséquent cause d'un nombre infini d'erreurs.

Le mot de bélier est équivoque, il signifie un animal qui rumine et une constellation dans laquelle le soleil entre au printemps ; mais il est rare qu'on s'y trompe. Car il faut être astrologue dans l'excès pour s'imaginer quelque rapport entre ces deux choses, et pour croire, par exemple, qu'on est sujet à vomir en ce temps-là les médecines que l'on prend, à cause que le bélier rumine. Mais pour les termes des idées sensibles, il n'y a presque personne qui reconnaisse qu'ils sont

équivoques. Aristote et les anciens philosophes n'y ont pas seulement pensé. L'on en tombera d'accord si on lit quelque chose de leurs ouvrages, et si l'on sait distinctement la cause pour laquelle ces termes sont équivoques. Car il n'y a rien de plus évident que les philosophes ont cru sur ce sujet tout le contraire de ce qu'il faut croire.

Par exemple, lorsque les philosophes disent que le feu est chaud, l'herbe verte, le sucre doux, etc., ils entendent, comme les enfants et le commun des hommes, que le feu contient ce qu'ils sentent lorsqu'ils se chauffent; que l'herbe a sur elle les couleurs qu'ils y croient voir; que le sucre renferme la douceur qu'ils sentent en le mangeant, et ainsi de toutes les choses que nous voyons ou que nous sentons. Il est impossible d'en douter en lisant leurs écrits. Ils parlent des qualités sensibles comme des sentiments; ils prennent de la chaleur pour du mouvement, et ils confondent ainsi, à cause de l'équivoque des termes, les manières d'être des corps avec celles des esprits.

Ce n'est que depuis Descartes qu'à ces questions confuses et indéterminées, si le feu est chaud, si l'herbe est verte, si le sucre est doux, etc., on répond en distinguant l'équivoque des termes sensibles qui les expriment. Si par chaleur, couleur, saveur, vous entendez un tel ou un tel mouvement de parties insensibles, le feu est chaud, l'herbe verte, le sucre doux. Mais si par chaleur et par les autres qualités vous entendez ce que je sens auprès du feu, ce que je vois lorsque je vois de l'herbe, etc., le feu n'est point chaud, ni l'herbe verte, etc., car la chaleur que l'on sent et les couleurs que l'on voit ne sont que dans l'âme, comme j'ai prouvé dans le premier livre. Or, comme les hommes pensent que ce qu'ils sentent est la même chose que ce qui est dans l'objet, ils croient avoir droit de juger des qualités des objets par les sentiments qu'ils en ont. Ainsi,

ils ne disent pas deux mots sans dire quelque chose de faux, et ils ne disent jamais rien sur cette matière qui ne soit obscur et confus. En voici plusieurs raisons.

La première, parce que tous les hommes n'ont point les mêmes sentiments des mêmes objets, ni un même homme en différents temps, ou lorsqu'il sent ces mêmes objets par différentes parties du corps. Ce qui semble doux à l'un semble amer à l'autre; ce qui est chaud à l'un est froid à l'autre; ce qui semble chaud à une personne quand elle a froid, semble froid à cette même personne quand elle a chaud, ou lorsqu'elle sent par différentes parties de son corps. Si l'eau semble chaude par une main, elle semble souvent froide par l'autre, ou si on s'en lave quelque partie proche du cœur. Le sel semble salé à la langue, et cuisant ou piquant à une plaie. Le sucre est doux à la langue et l'aloès extrêmement amer, mais rien n'est doux ni amer par les autres sens. Ainsi, lorsqu'on dit qu'une telle chose est froide, douce, amère, cela ne signifie rien de certain.

La seconde, parce que différents objets peuvent faire la même sensation : le plâtre, le pain, la neige, le sucre, le sel, etc., font même sentiment de couleur; cependant leur blancheur est différente, si l'on en juge autrement que par les sens. Ainsi, lorsqu'on dit que de la farine est blanche, on ne dit rien de distinct.

La troisième, parce que les qualités des corps qui nous causent des sensations tout à fait différentes sont presque les mêmes ; et, au contraire, celles dont nous avons presque les mêmes sensations sont souvent très-différentes. Les qualités de douceur et d'amertume dans les objets ne sont presque point différentes, et les sentiments de douceur et d'amertume sont essentiellement différents. Les mouvements qui causent de la douleur et du chatouillement ne diffèrent que du plus

ou du moins, et néanmoins les sentiments de chatouillement et de douleur sont essentiellement différents. Au contraire, l'âpreté d'un fruit ne semble pas, au goût, si différente de l'amertume que la douceur, et cependant cette qualité est la plus éloignée de l'amertume qu'il puisse y avoir; puisqu'il faut qu'un fruit qui est âpre, à cause qu'il est trop vert, reçoive un très-grand nombre de changements avant qu'il soit amer d'une amertume qui vienne de pourriture ou d'une trop grande maturité. Lorsque les fruits sont mûrs, ils semblent doux; et lorsqu'ils le sont un peu trop, ils semblent amers. L'amertume et la douceur dans les fruits ne diffèrent donc que du plus et du moins, et c'est pour cela qu'il y a des personnes qui les trouvent doux lorsque d'autres les trouvent amers; car il y en a même qui trouvent que l'aloès est doux comme du miel : il en est de même de toutes les idées sensibles. Les termes de doux, d'amer, de salé, d'aigre, d'acide, etc.; de rouge, de vert, de jaune, etc.; de telle ou telle odeur, saveur, couleur, etc., sont donc tous équivoques, et ne réveillent point dans l'esprit d'idée claire et distincte. Cependant les philosophes de l'école et le commun des hommes ne jugent de toutes les qualités sensibles des corps que par les sentiments qu'ils en reçoivent.

Non-seulement ces philosophes jugent des qualités sensibles par les sentiments qu'ils en reçoivent; ils jugent des choses mêmes en conséquence des jugements qu'ils ont faits touchant les qualités sensibles. Car, de ce qu'ils ont des sentiments essentiellement différents de certaines qualités, ils jugent qu'il y a génération de formes nouvelles, qui produisent ces différences imaginaires de qualités. Du blé paraît jaune, dur, etc.; la farine, blanche, molle, etc., et de là ils concluent, sur le rapport de leurs yeux et de leurs mains, que ce

sont des corps essentiellement différents, supposé qu'ils ne pensent pas à la manière dont le blé est changé en farine. Cependant de la farine n'est que du blé froissé et moulu ; comme du feu n'est que du bois divisé et agité ; comme de la cendre n'est que le plus grossier du bois divisé sans être agité ; comme du verre n'est que de la cendre dont chaque partie a été polie et quelque peu arrondie par le froissement causé par le feu ; et ainsi des autres transmutations des corps.

Il est donc évident que les termes des idées sensibles sont entièrement inutiles pour proposer nettement et pour résoudre clairement les questions, c'est-à-dire pour découvrir la vérité. Cependant il n'y a point de questions, si embarrassées qu'elles puissent être par les termes équivoques des sens, qu'Aristote et la plupart des philosophes ne prétendent résoudre dans leurs livres, sans ces distinctions que nous venons de donner ; parce que ces termes sont équivoques par erreur et par ignorance.

Si l'on demande, par exemple, à ceux qui ont passé toute leur vie dans la lecture des anciens philosophes ou médecins, et qui en ont entièrement pris l'esprit et les sentiments, si l'eau est humide, si le feu est sec, si le vin est chaud, si le sang des poissons est froid, si l'eau est plus crue que le vin, si l'or est plus parfait que le vif-argent, si les plantes et les bêtes ont des âmes, et un million d'autres questions indéterminées, ils y répondront imprudemment, sans consulter autre chose que les impressions que ces objets ont faites sur leurs sens, ou ce que leur lecture a laissé dans leur mémoire. Ils ne verront point que ces termes sont équivoques ; ils trouveront étrange qu'on les veuille définir, et ils s'impatienteront si l'on tâche de leur faire connaître qu'ils vont un peu trop vite et que leurs sens les séduisent. Ils ne manqueront point de distinctions pour con-

fondre les choses les plus évidentes, et dans ces questions, où il est si nécessaire d'ôter l'équivoque, ils ne trouvent rien à distinguer.

Si l'on considère que la plupart des questions des philosophes et des médecins renferment quelques termes équivoques semblables à ceux dont nous parlons, on ne pourra douter que ces savants, qui n'ont pu les définir, n'ont pu aussi rien dire de solide dans les gros volumes qu'ils ont composés, et ce que je viens de dire suffit pour renverser presque toutes les opinions des anciens. Il n'en est pas de même de M. Descartes : il a su parfaitement distinguer ces choses ; il ne résout point les questions par les idées sensibles, et, si l'on prend la peine de le lire, on verra qu'il explique d'une manière claire, évidente et souvent démonstrative, par les seules idées distinctes d'étendue, de figure et de mouvement, les principaux effets de la nature.

L'autre genre de termes équivoques dont les philosophes se servent comprend tous ces termes généraux de logique par lesquels il est facile d'expliquer toutes choses sans en avoir aucune connaissance. Aristote est celui qui en a le plus fait usage : tous ses livres en sont pleins, et il y en a quelques-uns qui ne sont que pure logique. Il propose et résout toutes choses par ces beaux mots de *genre*, d'*espèce*, d'*acte*, de *puissance*, de *nature*, de *forme*, de *facultés*, de *qualités*, de cause *par soi*, de cause *par accident*. Ses sectateurs ont de la peine à comprendre que ces mots ne signifient rien, et qu'on n'est pas plus savant qu'on était auparavant quand on leur a ouï dire que le feu dissout les métaux parce qu'il a la faculté de dissoudre, et qu'un homme ne digère pas à cause qu'il a l'estomac faible ou que sa faculté *concoctrice* ne fait pas bien ses fonctions.

Il est vrai que ceux qui ne se servent que de ces termes et de ces idées générales pour expliquer toutes cho-

ses ne tombent pas d'ordinaire dans un si grand nombre d'erreurs que ceux qui se servent seulement des termes qui ne réveillent que les idées confuses des sens. Les philosophes scolastiques ne sont pas si sujets à l'erreur que certains médecins décisifs, qui dogmatisent et font des systèmes sur quelques expériences dont ils ne connaissent point les raisons, parce que les scolastiques parlent si généralement qu'ils ne se hasardent pas beaucoup.

Le feu échauffe, sèche, durcit et amollit, parce qu'il a la faculté de produire ces effets. Le séné purge par sa qualité purgative ; le pain même nourrit, si on le veut, par sa qualité nutritive : ces propositions ne sont point sujettes à l'erreur. Une qualité est ce qui fait qu'on appelle une chose d'un tel nom, on ne peut le nier à Aristote; car enfin cette définition est incontestable. Telles ou semblables manières de parler ne sont point fausses, mais c'est qu'en effet elles ne signifient rien. Ces idées vagues et indéterminées n'engagent point dans l'erreur, mais elles sont entièrement inutiles à la découverte de la vérité.

Car, encore que l'on sache qu'il y a dans le feu une forme substantielle, accompagnée d'un million de facultés semblables à celles d'échauffer, de dilater, de fondre l'or, l'argent et tous les métaux; d'éclairer, de brûler, de cuire; si l'on me proposait cette difficulté à résoudre, savoir : si le feu peut durcir de la boue et amollir de la cire, les idées de formes substantielles et des facultés de produire la chaleur, la raréfaction, la fluidité, etc., ne me serviraient de rien pour découvrir si le feu serait capable de durcir de la boue et d'amollir de la cire, n'y ayant aucune liaison entre les idées de dureté de la boue et de mollesse de la cire et celles de forme substantielle du feu et des qualités de produire la raréfaction, la fluidité, etc. Il en est

de même de toutes les idées générales. Ainsi elles sont entièrement inutiles pour résoudre aucune question.

Mais si l'on sait que le feu n'est autre chose que du bois dont toutes les parties sont en continuelle agitation, et que c'est seulement par cette agitation qu'il excite en nous le sentiment de chaleur; si l'on sait en même temps que la mollesse de la boue ne consiste que dans un mélange de terre et d'eau : comme ces idées ne sont point confuses et générales, mais distinctes et particulières, il ne sera pas difficile de voir que la chaleur du feu doit durcir la boue; parce qu'il n'y a rien de plus facile à concevoir qu'un corps en peut remuer un autre, si étant agité il le rencontre. On voit sans peine que, puisque la chaleur que l'on ressent auprès du feu est causée par le mouvement des parties invisibles du bois qui heurtent contre les mains; si l'on expose de la boue à la chaleur du feu, les parties d'eau qui sont jointes à la terre étant plus déliées, et par conséquent plutôt agitées par le choc des petits corps qui sortent du feu que les parties grossières de la terre, elles doivent s'en séparer et la laisser sèche et dure. On verra de même évidemment que le feu ne doit point durcir la cire, si l'on sait que les parties qui la composent sont branchues et à peu près de même grosseur. Ainsi, les idées particulières sont utiles à la recherche de la vérité; et non-seulement les idées vagues et indéterminées n'y peuvent de rien servir, mais elles engagent au contraire insensiblement dans l'erreur.

Car les philosophes ne se contentent pas de se servir de termes généraux et d'idées vagues qui y répondent; ils veulent, outre cela, que ces termes signifient certains êtres particuliers. Ils prétendent qu'il y a quelque substance, distinguée de la matière, qui est la forme de la matière, et une infinité de petits êtres distingués réellement de la matière et de la forme; et ils en supposent

d'ordinaire autant qu'ils ont de différentes sensations des corps et qu'ils pensent que ces corps produisent d'effets différents.

Cependant il est visible à tout homme capable de quelque attention que tous ces petits êtres distingués du feu, par exemple, et que l'on suppose y être contenus pour produire la chaleur, la lumière, la dureté, la fluidité, etc., ne sont que des fictions de l'imagination qui se révolte contre la raison; car la raison n'a point d'idée particulière qui représente ces petits êtres. Si l'on demande aux philosophes quelle sorte d'entité c'est que la faculté qu'a le feu d'éclairer, ils ne répondront autre chose sinon que c'est un être qui est la cause que le feu est capable de produire la lumière. De sorte que l'idée qu'ils ont de cette faculté d'éclairer n'est pas différente de l'idée générale de la cause et de l'idée confuse de l'effet qu'ils voient. Ils n'ont donc point d'idée claire de ce qu'ils disent, lorsqu'ils admettent de ces êtres particuliers. Ainsi, ils disent ce qu'ils ne conçoivent même pas, et ce qu'il est même impossible de concevoir.



---

aucune puissance sur eux et qu'ils ne peuvent leur faire ni bien ni mal. Il veut que l'on n'honore que lui, parce qu'il n'y a que lui qui soit la véritable cause du bien et du mal, et qu'il n'en arrive point dans leur ville, selon un prophète[1], qu'il ne fasse lui-même; parce que les causes naturelles ne sont point les véritables causes du mal qu'elles semblent nous faire, et que, comme c'est Dieu seul qui agit en elles, c'est lui seul qu'il faut craindre et qu'il faut aimer en elles: *Soli Deo honor et gloria.*

Enfin, ce sentiment qu'on doit craindre et qu'on doit aimer ce qui peut être véritable cause du bien et du mal, paraît si naturel et si juste qu'il n'est pas possible de s'en défaire. De sorte que, si l'on suppose cette fausse opinion des philosophes, et que nous tâchons ici de détruire, que les corps qui nous environnent sont les véritables causes des plaisirs et des maux que nous sentons, la raison semble en quelque sorte justifier une religion semblable à celle des païens, et approuver le déréglement universel des mœurs.

Il est vrai que la raison n'enseigne pas qu'il faille adorer les oignons et les poireaux, par exemple, comme la souveraine divinité, parce qu'ils ne peuvent nous rendre entièrement heureux lorsque nous en avons, ou entièrement malheureux lorsque nous n'en avons point. Aussi les païens ne leur ont jamais rendu tant d'honneur qu'au grand Jupiter, duquel toutes leurs divinités dépendaient; ou qu'au soleil, que nos sens nous représentent comme la cause universelle qui donne la vie et le mouvement à toutes choses, et que l'on ne peut s'empêcher de regarder comme une divinité, si l'on suppose avec les philosophes païens qu'il renferme dans son être les causes véritables de tout ce qu'il semble produire non-seulement dans notre corps et sur notre

[1] *Amos*, c. 3, 6.

esprit, mais encore dans tous les êtres qui nous environnent.

Mais si l'on ne doit pas rendre un honneur souverain aux poireaux et aux oignons, on peut toujours leur rendre quelque adoration particulière, je veux dire qu'on peut y penser et les aimer en quelque manière; s'il est vrai qu'ils puissent en quelque sorte nous rendre heureux, on doit leur rendre honneur à proportion du bien qu'ils peuvent faire. Et certainement les hommes qui écoutent les rapports de leurs sens pensent que ces légumes sont capables de leur faire du bien. Car les Israélites, par exemple, ne les auraient pas si fort regrettés dans le désert, ils ne se seraient point considérés comme malheureux pour en être privés, s'ils ne se fussent imaginés en quelque façon heureux par leur jouissance. Les ivrognes n'aimeraient peut-être pa si fort le vin, s'ils savaient bien ce que c'est, et que le plaisir qu'ils trouvent à en boire vient du Tout-Puissant qui leur commande la tempérance, et qu'ils font injustement servir à leur intempérance. Voilà les déréglements où nous engage la raison même, lorsqu'elle est jointe aux principes de la philosophie païenne et lorsqu'elle suit les impressions des sens.

Afin qu'on ne puisse plus douter de la fausseté de cette misérable philosophie et qu'on reconnaisse avec évidence la solidité des principes et la netteté des idées dont on se sert, il est nécessaire d'établir clairement les vérités qui sont opposées aux erreurs des anciens philosophes, et de prouver en peu de mots qu'il n'y a qu'une vraie cause, parce qu'il n'y a qu'un vrai Dieu; que la nature ou la force de chaque chose n'est que la volonté de Dieu; que toutes les causes naturelles ne sont point de *véritables* causes, mais seulement des causes *occasionnelles*, et quelques autres vérités qui seront des suites de celles-ci.

Il est évident que tous les corps grands et petits n'ont point la force de se remuer. Une montagne, une maison, une pierre, un grain de sable, enfin le plus petit ou le plus grand des corps que l'on puisse concevoir n'a point la force de se remuer. Nous n'avons que deux sortes d'idées, idées d'esprit, idées de corps ; et ne devant dire que ce que nous concevons, nous ne devons raisonner que suivant ces deux idées. Ainsi, puisque l'idée que nous avons de tous les corps nous fait connaître qu'ils ne se peuvent remuer, il faut conclure que ce sont les esprits qui les remuent. Mais quand on examine l'idée que l'on a de tous les esprits finis, on ne voit point de liaison nécessaire entre leur volonté et le mouvement de quelque corps que ce soit ; on voit au contraire qu'il n'y en a point et qu'il n'y en peut avoir. On doit donc aussi conclure, si on veut raisonner selon ses lumières, qu'il n'y a aucun esprit créé qui puisse remuer quelque corps que ce soit comme cause véritable ou principale, de même que l'on a dit qu'aucun corps ne se pouvait remuer soi-même.

Mais lorsqu'on pense à l'idée de Dieu ; c'est-à-dire d'un être infiniment parfait et par conséquent tout-puissant, on connaît qu'il y a une telle liaison entre sa volonté et le mouvement de tous les corps, qu'il est impossible de concevoir qu'il veuille qu'un corps soit mû et que ce corps ne le soit pas. Nous devons donc dire qu'il n'y a que sa volonté qui puisse remuer les corps, si nous voulons dire les choses comme nous les concevons et non pas comme nous les sentons. La force mouvante des corps n'est donc point dans les corps qui se remuent, puisque cette force mouvante n'est autre chose que la volonté de Dieu. Ainsi, les corps n'ont aucune action ; et lorsqu'une boule qui se remue en rencontre et en meut une autre, elle ne lui communique rien qu'elle ait, car elle n'a pas elle-même la force qu'elle lui com-

munique. Cependant une boule est cause naturelle du mouvement qu'elle communique. Une cause naturelle n'est donc point une cause réelle et véritable, mais seulement une cause occasionnelle et qui détermine l'auteur de la nature à agir de telle et telle manière en telle et telle rencontre.

Il est constant que c'est par le mouvement des corps visibles ou invisibles que toutes choses se produisent, car l'expérience nous apprend que les corps dont les parties ont plus de mouvement sont toujours ceux qui agissent davantage et qui produisent plus de changement dans le monde. Toutes les forces de la nature ne sont donc que la volonté de Dieu toujours efficace. Dieu a créé le monde parce qu'il l'a voulu : *Dixit, et facta sunt;* et il remue toutes choses et produit ainsi tous les effets que nous voyons arriver, parce qu'il a voulu aussi certaines lois selon lesquelles les mouvements se communiquent à la rencontre des corps; et parce que ces lois sont efficaces, elles agissent, et les corps ne peuvent agir. Il n'y a donc point de forces, de puissances, de causes véritables dans le monde matériel et sensible; et il n'y faut point admettre de formes, de facultés et de qualités réelles pour produire des effets que les corps ne produisent point et pour partager avec Dieu la force et la puissance qui lui sont essentielles.

Mais non-seulement les corps ne peuvent être causes véritables de quoi que ce soit, les esprits les plus nobles sont dans une semblable impuissance. Ils ne peuvent rien connaître si Dieu ne les éclaire. Ils ne peuvent rien sentir si Dieu ne les modifie. Ils ne sont capables de rien vouloir si Dieu ne les meut vers le bien en général, c'est-à-dire vers lui. Ils peuvent déterminer l'impression que Dieu leur donne pour lui vers d'autres objets que lui, je l'avoue; mais je ne sais si cela se peut appeler puissance. Si pouvoir pécher est une puissance, ce sera

une puissance que le Tout-Puissant n'a pas, dit quelque part saint Augustin. Si les hommes tenaient d'eux-mêmes la puissance d'aimer le bien, on pourrait dire qu'ils auraient quelque puissance; mais les hommes ne peuvent aimer que parce que Dieu veut qu'ils aiment et que sa volonté est efficace. Les hommes ne peuvent aimer que parce que Dieu les pousse sans cesse vers le bien en général, c'est-à-dire vers lui; car Dieu ne les ayant créés que pour lui, il ne les conserve jamais sans les tourner et sans les pousser vers lui. Ce ne sont pas eux qui se meuvent vers le bien en général, c'est Dieu qui les meut. Ils suivent seulement par un choix entièrement libre cette impression selon la loi de Dieu, ou ils la déterminent vers de faux biens selon la loi de la chair; mais ils ne peuvent la déterminer que par la vue du bien, car, ne pouvant que ce que Dieu leur fait faire, ils ne peuvent aimer que le bien.

Mais quand on supposerait, ce qui est vrai en un sens, que les esprits ont eux-mêmes la puissance de connaître la vérité et d'aimer le bien; si leurs pensées et leurs volontés ne produisaient rien au dehors, on pourrait toujours dire qu'ils ne peuvent rien. Or, il me paraît très-certain que la volonté des esprits n'est pas capable de mouvoir le plus petit corps qu'il y ait au monde; car il est évident qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre la volonté que nous avons, par exemple, de remuer notre bras, et le mouvement de notre bras. Il est vrai qu'il se remue lorsque nous le voulons; et qu'ainsi nous sommes la cause naturelle du mouvement de notre bras. Mais les causes *naturelles* ne sont point de véritables causes, ce ne sont que des causes *occasionnelles* qui n'agissent que par la force et l'efficace de la volonté de Dieu, comme je viens de l'expliquer.

Car comment pourrions-nous remuer notre bras? Pour le remuer il faut avoir des esprits animaux, les

envoyer par de certains nerfs vers de certains muscles pour les enfler et les raccourcir, car c'est ainsi que le bras qui y est attaché se remue, ou selon le sentiment de quelques autres on ne sait encore comment cela se fait. Et nous voyons que les hommes qui ne savent pas seulement s'ils ont des esprits, des nerfs et des muscles remuent leur bras, et le remuent même avec plus d'adresse et de facilité que ceux qui savent le mieux l'anatomie. C'est donc que les hommes veulent remuer leur bras et qu'il n'y a que Dieu qui le puisse et qui le sache remuer. Si un homme ne peut pas renverser une tour, du moins sait-il ce qu'il faut faire pour la renverser; mais il n'y a point d'homme qui sache seulement ce qu'il faut faire pour remuer un de ses doigts par le moyen des esprits animaux. Comment donc les hommes pourraient-ils remuer leurs bras? Ces choses me paraissent évidentes et, ce me semble, à tous ceux qui veulent penser, quoi qu'elles soient peut-être incompréhensibles à tous ceux qui ne veulent que sentir.

Mais non-seulement les hommes ne sont point les véritables causes des mouvements qu'ils produisent dans leur corps, il semble même qu'il y ait contradiction qu'ils puissent l'être. Une cause véritable est une cause entre laquelle et son effet l'esprit aperçoit une liaison nécessaire, c'est ainsi que je l'entends. Or il n'y a que l'être infiniment parfait entre la volonté duquel et les effets l'esprit aperçoive une liaison nécessaire. Il n'y a donc que Dieu qui soit véritable cause et qui ait véritablement la puissance de mouvoir les corps. Je dis de plus qu'il n'est pas concevable que Dieu puisse communiquer aux hommes ou aux anges la puissance qu'il a de remuer les corps, et que ceux qui prétendent que le pouvoir que nous avons de remuer nos bras est une véritable puissance, doivent avouer que Dieu peut aussi donner aux esprits la puissance de créer, d'anéantir, de

faire toutes les choses possibles, en un mot qu'il peut les rendre tout-puissants, comme je vais le faire voir.

Dieu n'a pas besoin d'instruments pour agir, il suffit qu'il veuille [1] afin qu'une chose soit, parce qu'il y a contradiction qu'il veuille et que ce qu'il veut ne soit pas. Sa puissance est donc sa volonté, et communiquer sa puissance c'est communiquer l'efficace de sa volonté. Mais communiquer cette efficace à un homme ou à un ange ne peut signifier autre chose que vouloir que, lorsqu'un homme ou qu'un ange voudra qu'un tel corps, par exemple, soit mû, ce corps soit effectivement mû. Or, en ce cas, je vois deux volontés qui concourent lorsqu'un ange remuera un corps, celle de Dieu et celle de l'ange; et afin de connaître laquelle des deux sera la véritable cause du mouvement de ce corps, il faut savoir quelle est celle qui est efficace. Il y a une liaison nécessaire entre la volonté de Dieu et la chose qu'il veut. Dieu veut en ce cas que, lorsqu'un ange voudra qu'un tel corps soit mû, ce corps soit mû. Donc il y a une liaison nécessaire entre la volonté de Dieu et le mouvement de ce corps; et par conséquent c'est Dieu qui est véritable cause du mouvement de ce corps, et la volonté de l'ange n'est que cause occasionnelle.

Mais pour le faire voir encore plus clairement, supposons que Dieu veuille faire le contraire de ce que voudraient quelques esprits, comme on le peut penser des démons ou de quelques autres esprits qui méritent cette punition; on ne pourrait pas dire en ce cas que Dieu leur communiquerait sa puissance, puisqu'ils ne pourraient rien faire de ce qu'ils souhaiteraient. Cependant les volontés de ces esprits seraient des causes naturelles des effets qui se produiraient. Tels corps ne

[1] Il est clair que je parle ici des volontés pratiques, ou des volontés que Dieu a lorsqu'il prétend agir.

seraient mus à droite que parce que ces esprits voudraient qu'ils fussent mus à gauche ; et les désirs de ces esprits détermineraient la volonté de Dieu à agir, comme nos volontés de remuer les parties de notre corps déterminent la première cause à les remuer. De sorte que toutes les volontés des esprits ne sont que des causes occasionnelles.

Que si après toutes ces raisons l'on voulait encore soutenir que la volonté d'un ange qui remuerait quelque corps serait une véritable cause, et non pas une cause occasionnelle, il est évident que ce même ange pourrait être véritable cause de la création et de l'anéantissement de toutes choses. Car Dieu lui pourrait communiquer sa puissance de créer et d'anéantir les corps, comme celle de les remuer, s'il voulait que les choses fussent créées et anéanties ; en un mot, s'il voulait que toutes choses arrivassent comme l'ange le souhaiterait, de même qu'il a voulu que les corps fussent mus comme l'ange le voudrait. Si l'on prétend donc pouvoir dire qu'un ange et qu'un homme soient véritablement moteurs à cause que Dieu remue les corps lorsqu'ils le souhaitent; il faut dire aussi qu'un homme et qu'un ange peuvent être véritablement créateurs, puisque Dieu peut créer des êtres lorsqu'ils le voudront. Peut-être même qu'on pourrait dire que les plus vils des animaux, ou que la matière toute seule serait effectivement cause de la création de quelque substance, si l'on supposait comme les philosophes qu'à l'exigence de la matière Dieu produisît les formes substantielles. Enfin, parce que Dieu a résolu de toute éternité de créer en certains temps, certaines choses, on pourrait dire aussi que ces temps seraient causes de la création de ces êtres; de même qu'on prétend qu'une boule qui en rencontre une autre est la véritable cause du mouvement qu'elle lui communique, à cause que Dieu a voulu par

sa volonté générale qui fait l'ordre de la nature, que lorsque deux corps se rencontreraient il se fît une telle et telle communication de mouvement.

Il n'y a donc qu'un seul vrai Dieu et qu'une seule cause qui soit véritablement cause, et l'on ne doit pas s'imaginer que ce qui précède un effet en soit la véritable cause. Dieu ne peut même communiquer sa puissance aux créatures. si nous suivons les lumières de la raison, il n'en peut faire de véritables causes, il n'en peut faire des dieux. Mais quand il le pourrait, nous ne pouvons concevoir pourquoi il le voudrait. Corps, esprits, pures intelligences, tout cela ne peut rien. C'est celui qui a fait les esprits qui les éclaire et qui les agite. C'est celui qui a créé le ciel et la terre qui en règle les mouvements. Enfin c'est l'auteur de notre être qui exécute nos volontés. *Semel jussit, semper paret.* Il remue même notre bras lorsque nous nous en servons contre ses ordres; car il se plaint, par son prophète [1], que nous le faisons servir à nos désirs injustes et criminels.

Toutes ces petites divinités des païens et toutes ces causes particulières des philosophes ne sont que des chimères, que le malin esprit tâche d'établir pour ruiner le culte du vrai Dieu, pour en occuper des esprits et des cœurs que le Créateur n'a faits que pour lui. Ce n'est point la philosophie que l'on a reçue d'Adam qui apprend ces choses, c'est celle que l'on a reçue du serpent, car depuis le péché l'esprit de l'homme est tout païen. C'est cette philosophie qui, jointe aux erreurs des sens, a fait adorer le soleil, et qui est encore aujourd'hui la cause universelle du déréglement de l'esprit et de la corruption du cœur des hommes. Pourquoi, disent-ils par leurs actions, et quelquefois même par leurs paroles, n'aimerons-nous pas le corps, puis-

[1] *Isaïe*, 43. 24.

que les corps sont capables de nous combler de plaisirs? Et pourquoi se moque-t-on des Israélites qui regrettaient les choux et les oignons de l'Égypte, puisqu'ils étaient effectivement malheureux, étant privés de ce qui pouvait les rendre en quelque manière heureux? Mais la philosophie que l'on appelle nouvelle, que l'on représente comme un spectre pour effrayer les esprits faibles, que l'on méprise et que l'on condamne sans l'entendre; la philosophie nouvelle, dis-je, puisqu'on se plaît à l'appeler ainsi, ruine toutes les raisons des libertins par l'établissement du plus grand de ses principes, qui s'accorde parfaitement avec le premier principe de la religion chrétienne : qu'il ne faut aimer et craindre qu'un Dieu, puisqu'il n'y a qu'un Dieu qui nous puisse rendre heureux.

Car, si la religion nous apprend qu'il n'y a qu'un vrai Dieu, cette philosophie nous fait connaître qu'il n'y a qu'une véritable cause. Si la religion nous apprend que toutes les divinités du paganisme ne sont que des pierres et des métaux sans vie et sans mouvement, cette philosophie nous découvre aussi que toutes les causes secondes, ou toutes les divinités de la philosophie, ne sont que de la matière et des volontés inefficaces. Enfin, si la religion nous apprend qu'il ne faut point fléchir le genou devant des dieux qui ne sont point dieux, cette philosophie nous apprend aussi que notre imagination et notre esprit ne doivent point s'abattre devant la grandeur et la puissance imaginaire des causes qui ne sont point causes; qu'il ne faut ni les aimer ni les craindre; qu'il ne faut point s'en occuper; qu'il ne faut penser qu'à Dieu seul, voir Dieu en toutes choses, adorer Dieu en toutes choses, craindre et aimer Dieu en toutes choses.

Mais ce n'est pas là l'inclination de quelques philosophes, ils ne veulent point voir Dieu, ils ne veulent point

penser à Dieu ; car depuis le péché il y a une secrète opposition entre l'homme et Dieu. Ils prennent plaisir à se fabriquer des dieux à leur fantaisie, et ils aiment et craignent volontiers les fictions de leur imagination, comme les païens les ouvrages de leurs mains. Ils sont semblables aux enfants qui tremblent devant leurs compagnons après les avoir barbouillés. Ou si l'on veut une comparaison plus noble, quoiqu'elle ne soit peut-être pas si juste, ils ressemblent à ces fameux Romains qui avaient de la crainte et du respect pour les fictions de leur esprit, et qui adoraient sottement leurs empereurs après avoir lâché l'aigle dans leurs apothéoses.

CHAPITRE IV

Explication de la seconde partie de la règle générale. Que les philosophes ne l'observent point, et que M. Descartes l'a fort exactement observée.

On vient de faire voir dans quelles erreurs on est capable de tomber, lorsqu'on raisonne sur les idées fausses et confuses des sens, et sur les idées vagues et indéterminées de la pure logique. Par là l'on reconnaît assez que, pour conserver l'évidence dans ses perceptions, il est absolument nécessaire d'observer exactement la règle que nous venons de prescrire, et d'examiner quelles sont les idées claires et distinctes des choses, afin de ne raisonner que suivant ces idées.

Dans cette même règle générale qui regarde le sujet de nos études, il y a encore cette circonstance à bien remarquer, savoir, que nous devons toujours commencer par les choses les plus simples et les plus faciles, et nous y arrêter même longtemps avant que d'entreprendre la recherche des plus composées et des plus difficiles. Car, si l'on ne doit raisonner que sur des idées distinctes, pour conserver toujours l'évidence dans ses perceptions, il est clair qu'il ne faut jamais passer à la recherche des choses composées, avant que d'avoir examiné avec beaucoup de soin et s'être rendu fort familières les simples dont elles dépendent; puisque les idées des choses composées ne sont point claires et

ne peuvent l'être, lorsqu'on ne connaît que confusément et qu'imparfaitement les plus simples qui les composent.

On connaît les choses imparfaitement, lors qu'on n'est point assuré que l'on en a considéré toutes les parties ; et on les connaît confusément, lorsqu'elles ne sont point assez familières à l'esprit, quoique l'on soit assuré que l'on en a considéré toutes les parties. Lorsqu'on ne les connaît qu'imparfaitement, on ne fait que des raisonnements vraisemblables. Lorsqu'on les aperçoit confusément, il n'y a point d'ordre ni de lumière dans les déductions; on ne sait souvent où l'on est et où l'on va. Mais lorsqu'on les connaît imparfaitement et confusément tout ensemble, ce qui est le plus ordinaire, on ne sait jamais clairement ni ce qu'on recherche, ni les moyens de le rencontrer. De sorte qu'il est absolument nécessaire de garder cet ordre inviolablement dans ses études : de *commencer toujours par les choses les plus simples, en examiner toutes les parties, et se les rendre familières avant que de passer aux plus composées dont elles dépendent.*

Mais cette règle ne s'accorde point avec l'inclination des hommes, ils ont naturellement du mépris pour tout ce qui paraît facile ; et leur esprit, qui n'est pas fait pour un objet borné et qu'il soit aisé de comprendre, ne peut s'arrêter longtemps à la considération de ces idées simples, qui n'ont point le caractère de l'infini pour lequel ils sont faits. Ils ont, au contraire, et par la même raison, beaucoup de respect et d'empressement pour les choses grandes et qui tiennent de l'infini, et même pour celles qui sont obscures et mystérieuses. Ce n'est pas dans le fond qu'ils aiment les ténèbres ; mais c'est qu'ils espèrent trouver dans les ténèbres le bien qu'ils désirent, et qu'au grand jour ils reconnaissent qu'il ne se trouve point ici-bas.

La vanité donne aussi beaucoup de branle aux es-

prits pour les jeter d'abord dans le grand et l'extraordinaire, et une sotte espérance de bien rencontrer les y fait courir. L'expérience apprend que la connaissance la plus exacte des choses ordinaires ne donne point de réputation dans le monde, et que la connaissance des choses peu communes, quelque confuse et imparfaite qu'elle puisse être, attire toujours l'estime et le respect de ceux qui se font volontiers une haute idée de ce qu'ils n'entendent pas. Et cette expérience détermine tous ceux qui sont plus sensibles à la vanité qu'à la vérité, et par conséquent la plupart des hommes, à une recherche aveugle de ces connaissances spécieuses et imaginaires de tout ce qui est grand, rare et obscur.

Combien de gens rejettent la philosophie de M. Descartes par cette plaisante raison que les principes en sont trop simples et trop faciles! Il n'y a point de termes obscurs et mystérieux dans cette philosophie; des femmes et des personnes qui ne savent ni grec ni latin, sont capables de l'apprendre; il faut donc que ce soit peu de chose, et il n'est pas juste que de grands génies s'y appliquent. Ils s'imaginent que des principes si clairs et si simples ne sont pas assez féconds pour expliquer les effets de la nature qu'ils supposent obscure et embarrassée. Ils ne voient point d'abord l'usage de ces principes, qui sont trop simples et trop faciles pour arrêter leur attention, autant de temps qu'il en faut pour en reconnaître l'usage et l'étendue. Ils aiment donc mieux expliquer des effets dont il ne comprennent point la cause, par des principes qu'ils ne conçoivent point, et qu'il est absolument impossible de concevoir, que par des principes simples et intelligibles tout ensemble. Car ces philosophes expliquent des choses obscures par des principes qui ne sont pas seulement obscurs, mais entièrement incompréhensibles.

Lorsque quelques personnes prétendent expliquer

par des principes clairs et connus de tout le monde des choses extrêmement embarrassées, il est facile de voir s'ils y réussissent, parce que, si l'on conçoit bien ce qu'ils disent, l'on peut reconnaître s'ils disent vrai. Ainsi, les faux savants ne trouvent point leur compte, et ne se font point admirer comme ils le souhaitent, lorsqu'ils se servent de principes intelligibles ; parce que l'on reconnaît évidemment qu'ils ne disent rien de vrai. Mais lorsqu'ils se servent de principes inconnus, et qu'ils parlent des choses fort composées, comme s'ils en connaissaient exactement tous les rapports, on les admire ; parce qu'on ne conçoit point ce qu'ils disent, et que nous avons naturellement du respect pour ce qui passe notre intelligence.

Or, comme les choses obscures et incompréhensibles semblent mieux se lier les unes avec les autres, que les choses obscures avec celles qui sont claires et intelligibles, les principes incompréhensibles sont d'un plus grand usage que les principes intelligibles dans les questions très-composées. Il n'y a rien de si difficile dont les philosophes et les médecins ne prétendent rendre raison en peu de mots par leurs principes ; car leurs principes étant encore plus incompréhensibles que toutes les questions que l'on peut leur faire, lorsqu'on suppose ces principes pour certains il n'y a point de difficulté qui puisse les embarrasser.

Ils répondent, par exemple, hardiment et sans hésiter à ces questions obscures ou déterminées : D'où vient que le soleil attire les vapeurs, que le quinquina arrête la fièvre quarte, que la rhubarbe purge la bile, et le sel polychreste les phlegmes ? et à d'autres questions semblables. Et la plupart des hommes sont assez satisfaits de leurs réponses, parce que l'obscur et l'incompréhensible s'accommodent bien l'un avec l'autre. Mais les principes incompréhensibles ne s'accommodent pas

facilement avec les questions que l'on expose clairement, et qu'il est facile de résoudre ; parce qu'on reconnaît évidemment qu'ils ne signifient rien. Les philosophes ne peuvent, par leurs principes, expliquer comment des chevaux tirent un chariot, comment la poussière arrête une montre, comment le tripoli nettoie les métaux et les brosses les habits. Car ils se rendraient ridicules à tout le monde, s'ils supposaient un mouvement d'attraction et des facultés *attractrices*, pour expliquer d'où vient que les chariots suivent les chevaux qui y sont attelés, et une faculté *détersive* dans des brosses pour nettoyer des habits, et ainsi des autres questions. De sorte que leurs grands principes ne sont utiles que pour les questions obscures, parce qu'ils sont incompréhensibles.

Il ne faut donc point s'arrêter à aucun de tous ces principes, que l'on ne connaît point clairement et évidemment, et que l'on peut penser que quelques nations ne reçoivent pas. Il faut considérer avec attention les idées que l'on a d'étendue, de figure et de mouvement local, et les rapports que ces choses ont entre elles. Si on conçoit distinctement ces idées, et si on les trouve si claires qu'on soit persuadé que toutes les nations les ont reçues dans tous les temps, il faut s'y arrêter et en examiner tous les rapports ; mais si on les trouve obscures, il en faut chercher d'autres, si l'on en peut trouver. Car si, pour raisonner sans crainte de se tromper, il est nécessaire de conserver toujours l'évidence dans ses perceptions, il ne faut raisonner que sur des idées claires et sur leurs rapports clairement connus.

Pour considérer par ordre les propriétés de l'étendue, il faut, comme a fait M. Descartes, commencer par leurs rapports les plus simples, et passer des plus simples aux plus composés, non seulement parce que

cette manière est naturelle et qu'elle aide l'esprit dans ces opérations, mais encore parce que, Dieu agissant toujours avec ordre et par les voies les plus simples, cette manière d'examiner nos idées et leurs rapports nous fera mieux connaître ses ouvrages. Et si l'on considère que les rapports les plus simples sont toujours ceux qui se présentent les premiers à l'imagination, lorsqu'elle n'est point déterminée à penser plutôt à une chose qu'à une autre, on reconnaîtra qu'il suffit de regarder les choses avec attention et sans préoccupation, pour entrer dans cet ordre que nous prescrivons et pour découvrir des vérités très-composées, pourvu qu'on ne veuille point courir trop vite d'un sujet à un autre.

Si l'on considère donc avec attention l'étendue, on conçoit sans peine qu'une partie peut être séparée d'une autre, c'est-à-dire que l'on conçoit sans peine le mouvement local, et que ce mouvement local produit une figure dans l'un et dans l'autre des corps qui sont mus. De tous les mouvements, le plus simple et le premier qui se présente à l'imagination, c'est le mouvement en ligne droite. Supposez donc qu'il y ait quelque partie d'étendue qui se meuve par un mouvement en ligne droite, il est nécessaire que celle qui se trouve dans le lieu où cette première étendue se va rendre, se meuve circulairement pour prendre la place que l'autre quitte, et ainsi qu'il se fasse un mouvement circulaire. Que si l'on conçoit une infinité de mouvements en ligne droite, dans une infinité de semblables parties de cette étendue immense que nous considérons, il est encore nécessaire que tous ces corps s'empêchant les uns les autres conspirent tous par leur mutuelle action et réaction, je veux dire par la mutuelle communication de tous leurs mouvements particuliers, à se mouvoir par un mouvement circulaire.

Cette première considération des rapports les plus simples de nos idées nous fait déjà reconnaître la nécessité des tourbillons de M. Descartes : que leur nombre sera d'autant plus grand, que, les mouvements en ligne droite de toutes les parties de l'étendue ayant été plus contraires les uns aux autres, ils auront eu plus de difficulté à s'accommoder d'un même mouvement; et que de tous ces tourbillons ceux-là seront les plus grands où il y aura plus de parties qui auront conspiré au même mouvement, ou dont les parties auront eu plus de force pour continuer leur mouvement en ligne droite.

Mais il faut prendre garde à ne pas dissiper ni fatiguer son esprit en s'appliquant inutilement au nombre infini et à la grandeur immense des tourbillons. Il faut d'abord s'arrêter quelque temps à quelqu'un de ces tourbillons et rechercher par ordre, et avec attention, tous les mouvements de la matière qu'il renferme, et toutes les figures dont toutes les parties de cette matière se doivent revêtir.

Comme il n'y a que le mouvement en ligne droite qui soit simple, il faut d'abord considérer ce mouvement, comme celui selon lequel tous les corps tendent sans cesse à se mouvoir, puisque Dieu agit toujours selon les voies les plus simples, et qu'en effet les corps ne se meuvent circulairement que parce qu'ils trouvent des oppositions continuelles dans leurs mouvements directs. Ainsi tous les corps n'étant pas d'une égale grandeur, et ceux qui sont les plus grands ayant plus de force à continuer leur mouvement en ligne droite que les autres; on conçoit facilement que les plus petits de tous les corps doivent être vers le centre du tourbillon, et les plus grands vers la circonférence, puisque les lignes que l'on conçoit être décrites par les mouvements des corps qui sont à la circonférence approchent plus

de la droite que celles que décrivent lés corps qui sont proches du centre.

Si l'on pense de nouveau que chaque partie de cette matière n'a pu se mouvoir d'abord, et trouver sans cesse quelque opposition à son mouvement, sans s'arrondir et sans rompre ses angles; on reconnaîtra facilement que toute cette étendue ne sera encore composée que de deux sortes de corps : de boules rondes qui tournent sans cesse sur leur centre en plusieurs façons différentes et qui outre leur mouvement particulier sont encore emportées par le mouvement commun du tourbillon [1]; et d'une manière très-fluide et très-agitée, qui aura été engendrée par le froissement des boules dont on vient de parler. Outre le mouvement circulaire commun à toutes les parties du tourbillon, cette matière subtile aura encore un mouvement particulier en ligne presque droite du centre du tourbillon vers la circonférence, par les intervalles des boules qui leur laissent le passage libre : de sorte que leur mouvement, composé de ces mouvements, sera en ligne spirale. Cette matière fluide, que M. Descartes appelle le *premier élément*, étant divisée en des parties beaucoup plus petites, et qui ont beaucoup moins de force pour continuer leur mouvement en ligne droite que les boules, ou le *second élément;* il est évident que ce premier élément doit être dans le centre du tourbillon, et dans les intervalles qui sont entre les parties du second, et que les parties du second doivent remplir le reste du tourbillon, et approcher de sa circonférence à proportion de la grosseur ou de la force qu'elles ont pour continuer

[1] M. Descartes croit que ces petites boules sont dures par elles-mêmes; mais ce sont plutôt de petits tourbillons d'une matière fluide. Ainsi que je le dirai dans l'*Éclaircissement sur la matière et les couleurs*, mon dessein n'est ici que de donner quelque idée du système de M. Descartes.

leur mouvement en ligne droite. Quant à la figure de tout le tourbillon, on ne peut douter, par les choses qu'on vient de dire, que l'éloignement d'un pôle à l'autre ne soit bien plus petit que la ligne qui traverse l'équateur [1]. Et si l'on considère que les tourbillons s'environnent les uns les autres et se pressent inégalement, on verra encore clairement que leur équateur est une ligne courbe, irrégulière et qui peut approcher de l'ellipse.

Voilà les choses qui se présentent naturellement à l'esprit lorsque l'on considère avec attention ce qui doit arriver aux parties de l'étendue qui tendent sans cesse à se mouvoir en ligne droite; c'est-à-dire, par le plus simple de tous les mouvements. Si l'on veut maintenant supposer une chose qui semble très-digne de la sagesse et de la puissance de Dieu, savoir : qu'il a formé tout d'un coup l'univers dans le même état, que ses parties se seraient arrangées avec le temps, selon les voies les plus simples, et qu'il les conserve aussi par les mêmes lois naturelles ; en un mot, si l'on veut faire application de nos pensées avec les objets que nous voyons : on pourra juger que le soleil est le centre du tourbillon ; que la lumière corporelle qu'il répand de tous côtés n'est autre chose que l'effort continuel des petites boules qui tendent à s'éloigner du centre du tourbillon ; et que cette lumière doit se communiquer en un instant par des espaces immenses, parce que tout étant plein de ces boules on ne peut en presser une qu'on ne presse toutes les autres qui lui sont opposées.

On pourra encore déduire de ce que je viens de dire plusieurs autres conséquences ; car les principes les

[1] Par *équateur*, j'entends la ligne courbe la plus grande que la matière du tourbillon décrive.

plus simples sont les plus féconds, pour expliquer les ouvrages de celui qui agit toujours selon les voies les plus simples. Mais on a besoin de considérer encore certaines choses qui doivent arriver à la matière. Nous devons donc penser qu'il y a plusieurs tourbillons semblables à celui que nous venons de décrire en peu de paroles : que les centres de ces tourbillons sont les étoiles, lesquelles sont autant de soleils : que les tourbillons s'environnent les uns les autres, et qu'ils sont rangés de telle manière, qu'ils se nuisent le moins qu'il se peut dans leurs mouvements, mais que les choses n'ont pu en venir là que les plus faibles des tourbillons n'aient été entraînés et comme engloutis par les plus forts.

Pour comprendre ceci, il n'y a qu'à penser que le premier élément qui est dans le centre d'un tourbillon, peut s'échapper et s'échappe sans cesse par les intervalles des boules, vers la circonférence du même tourbillon ; et que dans le temps que ce centre ou cette étoile se vide par son équateur, il doit y rentrer d'autre premier élément par ses pôles : car cette étoile ne se peut vider d'un côté qu'elle ne se remplisse de l'autre, puisqu'il n'y a point de vide dans le monde comme je le suppose ici, et qu'il est facile de le prouver par les effets naturels, par la transmission, par exemple, de la lumière. Mais, comme il peut y avoir une infinité de causes qui peuvent empêcher qu'il n'entre beaucoup du premier élément dans cette étoile dont nous parlons, il est nécessaire que les parties du premier élément qui sont obligées de s'y arrêter s'accommodent pour se mouvoir dans un même sens. C'est ce qui fait qu'elles s'attachent et se lient les unes aux autres et qu'elles forment des taches qui, s'épaississant en croûtes, couvrent peu à peu ce centre et font du plus subtil et du plus agité de tous les corps, une matière solide et

grossière. C'est cette matière grossière, que M. Descartes appelle le *troisième élément ;* et il faut remarquer que, comme elle est engendrée du premier dont les figures sont infinies, elle doit être revêtue d'une infinité de formes différentes.

Cette étoile, ainsi couverte de taches et de croûtes, et devenue comme les autres planètes, n'a plus la force de soutenir et de défendre son tourbillon contre l'effort continuel de ceux qui l'environnent. Ce tourbillon diminue donc peu à peu ; la matière qui le compose se répand de toutes parts : et le plus fort des tourbillons d'alentour en entraîne la plus grande partie, et enveloppe enfin la planète qui en est le centre. Cette planète se trouvant tout entourée de la matière de ce grand tourbillon, elle y nage, en conservant avec quelque peu de la matière de son tourbillon, le mouvement circulaire qu'elle avait auparavant ; et elle y prend enfin une situation qui la met en équilibre avec un égal volume de la matière dans laquelle elle nage. Si elle a peu de solidité et de grandeur, elle descend fort proche du centre du tourbillon qui l'a enveloppée, parce qu'ayant peu de force pour continuer son mouvement en ligne droite, elle doit se placer dans l'endroit de ce tourbillon où un égal volume du second élément a autant de force qu'elle pour s'éloigner du centre ; car elle ne peut être en équilibre qu'en cet endroit. Si cette planète est plus grande et plus solide, elle doit se mettre en équilibre dans un lieu plus éloigné du centre du tourbillon. Et enfin s'il n'y a dans le tourbillon aucun lieu, où un égal volume de sa matière ait autant de solidité que cette planète, et par conséquent autant de force pour continuer son mouvement en ligne droite, à cause que cette planète sera peut-être fort grande et couverte de croûtes fort solides et fort épaisses ; elle ne pourra s'arrêter dans ce tourbillon,

puisqu'elle ne pourra s'y mettre en équilibre avec la matière qui le compose. Cette planète passera donc dans les autres tourbillons; et si elle n'y trouve point son équilibre, elle ne s'y arrêtera point aussi. De sorte qu'on la verra quelquefois passer comme les comètes, lorsqu'elle sera dans notre tourbillon, et assez proche de nous pour cela; et l'on ne la verra de longtemps lorsqu'elle sera dans les autres tourbillons, ou dans l'extrémité du nôtre.

Si l'on pense maintenant qu'un seul tourbillon, par sa grandeur, par sa force et par sa situation avantageuse peut miner peu à peu, envelopper et entraîner enfin plusieurs tourbillons, et des tourbillons même qui en auraient surmonté quelques autres; il sera nécessaire que les planètes qui se seront faites dans les centres de ces tourbillons, étant entrées dans le grand tourbillon qui les aura vaincues, s'y mettent en équilibre avec un égal volume de la matière dans laquelle elles nagent. De sorte que si ces planètes sont inégales en solidité, elles seront dans une distance inégale du centre du tourbillon dans lequel elles nageront. Et s'il se trouve que deux planètes aient à peu près la même force pour continuer leur mouvement en ligne droite, ou qu'une planète entraîne dans son petit tourbillon une ou plusieurs autres plus petites planètes, qu'elle aura vaincues selon notre manière de concevoir la formation des choses; alors ces petites planètes tourneront autour de la plus grande, tandis que la plus grande tournera sur son centre : et toutes ces planètes seront emportées par le mouvement du grand tourbillon dans une distance presque égale de son centre.

Nous sommes obligés, en suivant les lumières de la raison, d'arranger ainsi les parties qui composent le monde, que nous imaginons se former par les voies les plus simples. Car tout ce qu'on vient de dire n'est

appuyé que sur l'idée que l'on a de l'étendue, dont on a supposé que les parties tendent à se mouvoir par le mouvement le plus simple, qui est le mouvement en ligne droite. Et lorsque nous examinons par les effets, si nous ne sommes point trompés en voulant expliquer les choses par leurs causes, nous sommes comme surpris de voir que les phénomènes des corps célestes s'accommodent parfaitement avec ce qu'on vient de dire. Car nous voyons que toutes les planètes qui sont au milieu d'un petit tourbillon, tournent sur leur propre centre comme le soleil; qu'elles nagent toutes dans le tourbillon du soleil et autour du soleil; que les plus petites ou les moins solides sont les plus proches du soleil, et les plus solides et les plus éloignées; et qu'il y en a aussi, comme les comètes, qui ne peuvent demeurer dans le tourbillon du soleil; enfin, qu'il y a plusieurs planètes qui en ont encore plusieurs autres petites qui tournent autour d'elles, comme la lune autour de la terre. Jupiter en a quatre et Saturne cinq, aussi est-il le plus grand. Peut-être même que Saturne en a un si grand nombre de si petites, qu'elles font le même effet qu'un cercle continu, qui semble n'avoir point d'épaisseur à cause de son grand éloignement. Ces planètes étant les plus grandes que nous voyons, on peut les considérer comme ayant été engendrées de tourbillons assez grands pour en avoir vaincu d'autres avant que d'avoir été enveloppées dans le tourbillon où nous sommes.

Toutes ces planètes tournent sur leur centre, la Terre en vingt-quatre heures, Mars en vingt-cinq ou environ, Jupiter en dix heures ou environ, etc. Elles tournent autour du soleil; Mercure, qui en est le plus proche, environ en trois mois; Saturne, qui en est le plus éloignée, environ en trente années; et celles qui sont entre deux en plus ou moins de temps, mais non pas tout

à fait dans la proportion de leur distance. Car toute la matière dans laquelle elles nagent, fait son tour plus vite lorsqu'elle est plus proche du soleil, parce que la ligne de son mouvement est plus petite. Lorsque Mars est opposé au soleil il est assez proche de la terre, et il en est extrêmement éloigné lorsqu'il lui est joint. Il en est de même des planètes supérieures, Jupiter et Saturne ; car les inférieures, comme Mercure et Vénus, ne sont jamais opposées au soleil à proprement parler. Les lignes que toutes les planètes semblent décrire autour de la terre ne sont point des cercles, mais elles approchent fort des ellipses ; et toutes ces ellipses paraissent fort différentes, à cause des différentes situations des planètes à notre égard. Enfin tout ce qu'on remarque dans les cieux, avec certitude, touchant le mouvement des planètes, s'accommode parfaitement avec ce que l'on vient de dire de leur formation suivant les voies les plus simples.

Il y a bien des gens qui regardent les tourbillons de M. Descartes comme de pures chimères. Cependant rien n'est plus facile à démontrer, en supposant : 1° que tout corps mû tend à se mouvoir en ligne droite; 2° que les planètes ont des mouvements circulaires, deux vérités certaines par l'expérience. Car il est clair que si Jupiter, par exemple, était mû dans le vide, il irait toujours en ligne droite ; et que s'il était mû dans une matière qui ne fît pas un tourbillon ou qui ne tournât point à l'entour du soleil, non-seulement il continuerait toujours d'aller en ligne ou droite ou du moins spirale, mais il perdrait peu à peu son mouvement en le communiquant au fluide qu'il déplacerait. Il faut donc que la matière céleste fasse un tourbillon et que chaque planète s'y place de telle manière que son effort pour s'éloigner du soleil fasse équilibre avec l'effort d'un égal volume de cette matière, c'est-à-dire que la

ligne de son mouvement circulaire soit égale à celle de la matière dans laquelle elle nage.

Pour les étoiles fixes, l'expérience apprend qu'il y en a qui diminuent et qui disparaissent entièrement, et qu'il y en a aussi qui paraissent toutes nouvelles, et dont l'éclat et la grandeur augmentent beaucoup. Elles augmentent ou diminuent à mesure que les tourbillons, dont elles sont les centres, reçoivent plus ou moins du premier élément. On cesse de les voir lorsqu'il s'y forme des taches et des croûtes, et l'on commence à les découvrir lorsque ces taches qui en empêchent l'éclat se dissipent entièrement. Toutes ces étoiles gardent toujours entre elles la même distance; puisqu'elles sont les centres des tourbillons, et qu'elles ne sont point entraînées tant qu'elles résistent aux autres tourbillons ou qu'elles sont étoiles. Elles sont toutes éclatantes comme de petits soleils, parce qu'elles sont comme lui les centres de quelques tourbillons qui ne sont point encore vaincus. Elles sont toutes inégalement distantes de la terre, quoiqu'elles paraissent aux yeux comme attachées à une voûte; car si l'on n'a point encore remarqué la parallaxe des plus proches avec les plus éloignées, par la différente situation de la terre de six mois en six mois, c'est que cette différence de situation n'est pas assez grande, à cause de l'éloignement immense où nous sommes des étoiles, pour rendre cette parallaxe sensible. Peut-être que, par le moyen des télescopes, on en pourra remarquer quelque peu. Enfin, tout ce qu'on peut observer dans les étoiles par l'usage des sens et par l'expérience, n'est point différent de ce qu'on vient de découvrir par l'esprit, en examinant les rapports les plus simples et les plus naturels qui se trouvent entre les parties et les mouvements de l'étendue.

Si l'on veut examiner la nature des corps qui sont

ici-bas, il faut d'abord se représenter que le premier élément étant composé d'un nombre infini de figures différentes, les corps qui auront été formés par l'assemblage des parties de cet élément seront de plusieurs sortes. Il y en aura dont les parties seront branchues, d'autres dont elles seront longues, d'autres dont elles seront comme rondes mais irrégulières en toutes façons. Si leurs parties branchues sont assez grosses, ils seront durs, mais flexibles et sans ressort, comme l'or; si leurs parties sont moins grosses, ils seront mous ou fluides, comme les gommes, les graisses, les huiles; mais si leurs parties branchues sont extrêmement délicates, ils seront semblables à l'air. Si les parties longues des corps sont grosses et inflexibles, ils seront piquants, incorruptibles, faciles à dissoudre comme les sels; si ces mêmes parties longues sont flexibles, ils seront insipides comme les eaux; s'ils ont des parties grossières et irrégulières en toutes façons, ils seront semblables à la terre et aux pierres. Enfin il y aura des corps de plusieurs différentes natures, et il n'y en aura pas deux qui soient entièrement semblables, parce que le premier élément est capable d'une infinité de figures, et que toutes ces figures ne se combineront jamais de la même manière en deux différents corps. Quelques figures qu'aient ces corps, s'ils ont des pores assez grands pour laisser passer le second élément en tous sens, ils seront transparents comme l'air, l'eau, le verre, etc. Quelques figures qu'aient ces corps, si le premier élément en environne entièrement quelques parties, et les agite assez fort et assez promptement pour repousser le second élément de tous côtés, ils seront lumineux comme la flamme. Si ces corps repoussent tout le second élément qui les choque, ils seront très-blancs; s'ils le reçoivent sans le repousser, ils seront très-noirs; enfin, s'ils le repoussent par

diverses secousses ou vibrations, ils paraîtront de différentes couleurs.

Quant à leur situation, les plus pesants ou les moins légers, c'est-à-dire ceux qui auront moins de force pour continuer leur mouvement en ligne droite, seront les plus proches du centre comme les métaux. La terre, l'eau, l'air en seront plus éloignés, et tous les corps garderont la situation où nous les voyons, parce qu'ils doivent s'être placés d'autant plus loin du centre de la terre qu'ils ont plus de mouvement pour s'en éloigner.

Et l'on ne doit pas être surpris si je dis présentement que les métaux ont moins de force pour continuer leur mouvement en ligne droite que la terre, l'eau et d'autres corps encore moins solides, quoique j'aie dit auparavant que les corps les plus solides ont plus de force à continuer leur mouvement en ligne droite que les autres. Car la raison pour laquelle les métaux ont moins de force pour continuer de se mouvoir que de la terre ou des pierres, c'est que les métaux ont beaucoup moins de mouvement, puisqu'il est toujours vrai que deux corps inégaux en solidité étant mus d'une égale vitesse, le plus solide a plus de force pour aller en ligne droite, parce qu'alors le plus solide a plus de mouvement et que c'est le mouvement qui fait la force.

Et si l'on veut savoir la raison pourquoi vers les centres des tourbillons les corps grossiers sont pesants, et légers quand ils en sont fort éloignés (car si la terre, par exemple, était plus proche du soleil, elle remonterait où elle est), on doit penser que les corps grossiers reçoivent leur mouvement de la matière subtile qui les environne et dans laquelle ils nagent. Or, cette matière subtile se meut actuellement en ligne circulaire autour du centre du tourbillon, et c'est ce mouvement commun à toutes ses parties qu'elle communique aux corps grossiers qu'elle environne. Mais elle ne peut leur commu-

niquer les mouvements particuliers à chaque partie qui tend vers différents côtés, en s'éloignant néanmoins du centre du tourbillon. Car on doit prendre garde que les parties de la matière subtile, faisant effort vers différents côtés, ne peuvent que comprimer le corps grossier qu'elles transportent ; car ce corps ne peut pas en même temps aller vers différents côtés. Mais parce que la matière subtile, qui est vers le centre du tourbillon, a beaucoup plus de mouvement qu'elle n'en emploie à circuler ; qu'elle ne communique aux corps grossiers qu'elle entraîne, que son mouvement circulaire et commun à toutes ces parties, et que si les corps grossiers avaient d'ailleurs plus de mouvement que celui qui est commun au tourbillon, ils le perdraient bientôt en le communiquant aux petits corps qu'ils rencontrent ; de là il est évident que les corps grossiers, vers le centre du tourbillon, n'ont point tant de mouvement que la matière dans laquelle ils nagent, dont chaque partie se meut en plusieurs façons différentes outre leur mouvement circulaire ou commun. Or, si les corps grossiers ont moins de mouvement, ils font certainement moins d'effort pour aller en ligne droite et pour s'éloigner du centre ; et s'ils font moins d'effort, ils sont obligés de céder à ceux qui en font davantage et, par conséquent, de se rapprocher vers le centre du tourbillon, c'est-à-dire qu'ils sont d'autant plus pesants qu'ils sont plus solides.

Mais, lorsque les corps grossiers sont fort éloignés du centre du tourbillon, comme le mouvement circulaire de la matière subtile est alors fort grand, à cause qu'elle emploie presque tout son mouvement à tourner autour du centre du tourbillon ; les corps ont d'autant plus de mouvement qu'ils sont plus solides, puisqu'ils vont de la même vitesse que la matière subtile dans laquelle ils nagent ; ainsi ils ont plus de force pour

continuer leur mouvement en ligne droite. De sorte que les corps grossiers, dans une certaine distance du centre du tourbillon, sont d'autant plus légers qu'ils sont plus solides.

Cela fait donc voir que la terre est métallique vers le centre, qu'elle n'est pas fort solide vers sa circonférence, que l'eau et l'air doivent demeurer dans la situation où nous les voyons ; mais que tous ces corps sont pesants, l'air aussi bien que l'or et le vif-argent, parce qu'ils sont plus solides et plus grossiers que le premier et le second élément. Cela fait voir que la lune étant un peu trop éloignée du centre du tourbillon de la terre, n'est point pesante quoiqu'elle soit solide ; que Mercure, Vénus, la Terre, Mars, Jupiter et Saturne ne peuvent tomber dans le soleil, qu'ils ne sont point assez solides pour sortir de leur tourbillon comme les comètes, qu'ils sont en équilibre avec la matière dans laquelle ils nagent, et que si l'on pouvait jeter assez haut une balle de mousquet ou un boulet de canon, ces deux corps deviendraient de petites planètes, ou bien ils seraient assez solides pour devenir comme de petites comètes qui ne pourraient plus s'arrêter dans le tourbillon.

Je ne prétends pas avoir suffisamment expliqué toutes les choses que je viens de dire, ou avoir déduit des principes simples d'étendue, de figure et de mouvement, ce que l'on en doit infailliblement déduire. Je veux seulement faire voir la manière dont M. Descartes s'est pris pour découvrir les choses naturelles, afin que l'on puisse comparer ses idées et sa méthode avec celles des autres philosophes. Je n'ai point eu ici d'autre dessein ; mais je ne crains point d'assurer que si l'on veut cesser d'admirer la vertu de l'aimant, les mouvements réglés du flux et du reflux de la mer, le bruit du tonnerre, la génération des météores ; enfin si l'on veut s'instruire de la physique, comme l'on ne peut mieux

faire que de lire et de méditer ses ouvrages, on ne saurait rien faire si on ne suit sa méthode, je veux dire si on ne raisonne comme lui sur des idées claires, en commençant toujours par les plus simples.

Ce n'est pas que cet auteur soit infaillible, et je crois pouvoir démontrer qu'il s'est trompé en plusieurs endroits de ses ouvrages. Mais il est plus avantageux à ceux qui le lisent de croire qu'il s'est trompé, que s'ils étaient persuadés que tout ce qu'il dit fût vrai. Si on le croyait infaillible, on le lirait sans l'examiner, on croirait ce qu'il dit sans le savoir; on apprendrait ses sentiments comme on apprend des histoires, ce qui ne formerait point l'esprit. Il avertit lui-même qu'en lisant ses ouvrages, on doit prendre garde s'il ne s'est point trompé, et qu'on ne doit rien croire de ce qu'il dit que lorsqu'on y est forcé par l'évidence. Car il ne ressemble pas à ces faux savants qui, usurpant une domination injuste sur les esprits, veulent qu'on les croie sur leur parole, et qui, au lieu de rendre les hommes disciples de la vérité intérieure, en ne leur proposant que des idées claires, les soumettent à l'autorité des païens, et, par des raisons qu'ils n'entendent point, leur font recevoir des opinions qu'ils ne peuvent comprendre.

La principale chose que l'on trouve à redire dans la manière dont M. Descartes fait naître le soleil, les étoiles, la terre et tous les corps qui nous environnent, c'est qu'elle paraît contraire à ce que l'Écriture sainte nous apprend de la création du monde; et que, si l'on en croit cet auteur, il semble que l'univers s'est formé comme de lui-même, tel que nous le voyons aujourd'hui. A cela on peut donner plusieurs réponses.

La première, que ceux qui disent que M. Descartes est contraire à Moïse n'ont peut-être pas tant examiné l'Écriture sainte et Descartes, que ceux qui ont fait voir par leurs écrits publics que la création du monde

s'accommode parfaitement avec les sentiments de ce philosophe.

Mais la principale est que M. Descartes n'a jamais prétendu que les choses se soient faites peu à peu comme il les décrit. Car dans le premier article de la quatrième partie de sa philosophie, qui est, que, *pour trouver les vraies causes de ce qui est sur la terre, il faut retenir l'hypothèse déjà prise nonobstant qu'elle soit fausse*, il dit positivement le contraire en ces termes :

« Bien que je ne veuille point qu'on se persuade que les corps qui composent ce monde visible aient jamais été produits en la façon que j'ai décrite, ainsi que j'ai ci-dessus averti, je suis néanmoins obligé de retenir ici la même hypothèse pour expliquer ce qui est sur la terre, afin que si je montre évidemment, ainsi que j'espère faire, qu'on peut par ce moyen donner des raisons très-intelligibles et certaines de toutes les choses qui s'y remarquent, et qu'on ne puisse faire le semblable par aucune autre invention, nous ayons sujet de conclure que, bien que le monde n'ait pas été fait au commencement en cette façon, et qu'il ait été immédiatement créé de Dieu, toutes les choses qu'il contient ne laissent pas d'être maintenant de même nature que si elles avaient été ainsi produites. »

Descartes savait que, pour bien comprendre la nature des choses, il les fallait considérer dans leur origine et dans leur naissance; qu'il fallait toujours commencer par celles qui sont les plus simples et aller d'abord au principe; qu'il ne fallait point se mettre en peine si Dieu avait formé ses ouvrages peu à peu par les voies les plus simples ou s'il les avait produits tout d'un coup; mais, de quelque manière que Dieu les eût formés, que, pour les bien connaître, il fallait les considérer d'abord dans leurs principes, et prendre garde seulement dans la suite si ce qu'on avait pensé s'accor-

dait avec ce que Dieu avait fait. Il savait que les lois de la nature, par lesquelles Dieu conserve tous ses ouvrages dans l'ordre et la situation où ils subsistent, sont les mêmes lois que celles par lesquelles il a pu les former et les arranger ; car il est évident à tous ceux qui considèrent les choses avec attention, que si Dieu n'avait pas arrangé tout d'un coup son ouvrage de la manière qu'il se serait arrangé avec le temps, tout l'ordre de la nature se renverserait, puisque les lois de la conservation seraient contraires à celles de la première création. Si tout l'univers demeure dans l'ordre où nous le voyons, c'est que les lois des mouvements qui le conservent dans cet ordre eussent été capables de l'y mettre. Et si Dieu les avait mis dans un ordre différent de celui où elles se fussent mises par ces lois du mouvement, toutes choses se renverseraient et se mettraient, par la force de ces lois, dans l'ordre où nous les voyons présentement.

Un homme veut découvrir la nature d'un poulet : pour cela il ouvre tous les jours des œufs qu'il a mis couver ; il y examine ce qui se meut et ce qui croît le premier ; il voit bientôt que le cœur commence à battre et à pousser de tous côtés des canaux de sang qui sont les artères, que ce sang retourne vers le cœur par les veines, que le cerveau paraît aussi d'abord, et que les os sont les dernières parties qui se forment. Il se délivre par là de beaucoup d'erreurs, et il tire même de ces observations plusieurs conséquences d'un très-grand usage pour la connaissance des animaux. Que peut-on trouver à redire dans la conduite de cet homme ? Peut-on dire qu'il prétende persuader que Dieu a formé le premier poulet en créant d'abord un œuf et en lui donnant un certain degré de chaleur pour le faire éclore, à cause qu'il tâche de découvrir la nature des poulets dans leur formation ?

Pourquoi donc accuser M. Descartes d'être contraire à l'Écriture, à cause que, voulant examiner la nature des choses visibles, il en examine la formation par les lois du mouvement qui s'observent inviolablement en toutes rencontres ? Il n'a jamais douté : que le monde n'ait été créé au commencement avec autant de perfection qu'il en a ; en sorte que le soleil, la terre, la lune, les étoiles ont été dès lors, et que la terre n'a pas eu seulement en soi les semences des plantes, mais que les plantes mêmes en ont couvert une partie, et qu'Adam et Ève n'ont pas été créés enfants, mais en âge d'hommes parfaits. « La religion chrétienne, dit-il, veut que nous le croyions ainsi, et la raison naturelle nous persuade absolument cette vérité, parce que, considérant la toute-puissance de Dieu, nous devons juger que tout ce qu'il a fait a eu toute la perfection qu'il devait avoir. Mais, comme on connaîtrait beaucoup mieux quelle a été la nature d'Adam et celle des arbres du paradis si l'on avait examiné comment les enfants se forment peu à peu dans le ventre de leurs mères et comment les plantes sortent de leurs semences, que si l'on avait seulement considéré quels ils ont été quand Dieu les a créés, tout de même nous ferons mieux entendre quelle est généralement la nature de toutes les choses qui sont au monde, si nous pouvons imaginer quelques principes qui soient fort intelligibles et fort simples, desquels nous fassions voir clairement que les astres, la terre, et enfin tout le monde visible aurait pu être produit ainsi que de quelques semences, bien que nous sachions qu'il n'a pas été produit en cette façon, que si nous le décrivions seulement comme il est ou bien comme nous croyons qu'il a été créé ; et parce que je pense avoir trouvé des principes qui sont tels, je tâcherai ici de les expliquer[1]. »

[1] Art. 45 de la troisième partie de ses *Principes*.

M. Descartes a pensé que Dieu avait formé le monde tout d'un coup; mais il a cru aussi que Dieu l'avait formé dans le même état, dans le même ordre et dans le même arrangement de parties où il aurait été s'il l'avait formé peu à peu par les voies les plus simples. Et cette pensée est digne de la puissance et de la sagesse de Dieu : de sa puissance, puisqu'il a fait en un moment tous ses ouvrages dans leur plus grande perfection; de sa sagesse, puisque par là il a fait connaître qu'il prévoyait parfaitement tout ce qui devait arriver nécessairement dans la matière si elle était agitée par les voies les plus simples, et encore parce que l'ordre de la nature n'eût pu subsister si le monde eût été produit d'une manière contraire aux lois du mouvement par lesquelles il est conservé, ainsi que je viens de dire.

Il est ridicule de dire que M. Descartes a cru que le monde se soit pu former de lui-même, puisqu'il a reconnu, comme tous ceux qui suivent les lumières de la raison, qu'aucun corps ne peut même se remuer par ses propres forces, et que toutes les lois naturelles de la communication des mouvements ne sont que des suites des volontés immuables de Dieu, qui agit sans cesse d'une même manière. Ayant prouvé qu'il n'y a que Dieu qui donne le mouvement à la matière, et que le mouvement produit dans tous les corps toutes les différentes formes dont ils sont revêtus, c'en était assez pour ôter aux libertins tout prétexte de tirer aucun avantage de son système. Au contraire, si les athées faisaient quelque réflexion sur les principes de ce philosophe, ils se trouveraient bientôt contraints de reconnaître leurs erreurs, car s'ils peuvent soutenir, comme les païens, que la matière soit incréée, ils ne peuvent pas de même soutenir qu'elle ait jamais été capable de se mouvoir par ses propres forces. Ainsi les athées se-

raient du moins obligés de reconnaître le véritable moteur s'ils ne voulaient pas reconnaître le véritable créateur. Mais la philosophie ordinaire leur fournit assez de quoi s'aveugler et soutenir leurs erreurs; car elle leur parle de certaines vertus impresses, de certaines facultés motrices, en un mot, d'une certaine nature qui est le principe du mouvement de chaque chose, et, quoiqu'ils n'en aient aucune idée distincte, ils sont bien aises, à cause de la corruption de leur cœur, de la mettre à la place du vrai Dieu, en s'imaginant que c'est elle qui fait toutes les merveilles que nous voyons.

CHAPITRE V

Explication des principes de la philosophie d'Aristote, où l'on fait voir qu'il n'a jamais observé la seconde partie de la règle générale, et où l'on examine ses quatre éléments, et ses qualités élémentaires.

Afin que l'on puisse faire quelque comparaison de la philosophie de Descartes avec celle d'Aristote, il est à propos que je représente en abrégé ce que celui-ci a pensé des éléments et des corps naturels en général, ce que les plus savants croient qu'il a fait dans ses quatre livres *Du ciel;* car les huit livres de physique appartiennent plutôt à la logique ou, si l'on veut, à la métaphysique qu'à la physique, puisque ce ne sont que des mots vagues et généraux qui ne représentent point à l'esprit d'idée distincte et particulière. Ces quatre livres sont intitulés *Du ciel,* parce que le ciel est le principal des corps simples dont il traite.

Ce philosophe commence cet ouvrage par prouver que le monde est parfait, et voici sa preuve. Tous les corps ont trois dimensions ; ils n'en peuvent pas avoir davantage, car le nombre de trois comprend tout, selon les pythagoriciens. Or, le monde est l'assemblage de tous les corps : donc le monde est parfait. On pourrait, par cette plaisante preuve, démontrer aussi que le monde ne peut être plus imparfait qu'il est, puisqu'il ne peut être composé de parties qui aient moins de trois dimensions.

Dans le second chapitre, il suppose d'abord certaines vérités péripatétiques. 1. Que tous les corps naturels ont d'eux-mêmes la force de se remuer; ce qu'il ne prouve point ici ni ailleurs. Il assure au contraire, dans le premier chapitre du second livre de physique, qu'il est ridicule de s'efforcer de le prouver, parceque, dit-il, c'est une chose évidente par elle-même, etqu'il n'y a que ceux qui ne peuvent discerner ce qui est connu de soi-même de ce qui ne l'est pas qui s'arrêtent à prouver ce qui est évident par ce qui est obscur. Mais on a fait voir ailleurs qu'il est absolument faux que les corps naturels aient dans eux-mêmes la force de se remuer, et que cela ne paraît évident qu'à ceux qui, comme Aristote, suivent les impressions de leurs sens et ne font aucun usage de leur raison.

Il dit, en second lieu, que tout mouvement local se fait en ligne droite ou circulaire, ou composée de la droite et de la circulaire. Mais, s'il ne voulait pas penser à ce qu'il avance témérairement, il devait au moins ouvrir les yeux, et il aurait vu qu'il y a des mouvements d'une infinité de façons différentes qui ne sont point composés du droit et du circulaire; ou plutôt il devait penser que les mouvements composés des mouvements en ligne droite peuvent être d'une infinité de façons si l'on suppose que les mouvements composants augmentent ou diminuent leur vitesse en une infinité de façons différentes, comme l'on peut voir par ce qui a été dit auparavant [1]. Il n'y a, dit-il, que ces deux mouvements simples, le droit et le circulaire : donc tous les mouvements sont composés de ceux-là. Mais il se trompe : le mouvement circulaire n'est point simple; on ne peut le concevoir sans penser à un point auquel le corps mû plutôt que ce mouvement a rapport, et tout ce qui en-

[1] Chapitre 40.

Le mouvement circulaire du ciel est naturel ou contre la nature. S'il lui est naturel comme on vient de dire, le ciel est un corps simple distingué des éléments, puisque les éléments ne se meuvent point circulairement par leur mouvement naturel. Si le mouvement circulaire est contre la nature du ciel, ou le ciel sera quelqu'un des éléments, comme le feu, ou quelque autre chose. Le ciel ne peut être aucun des éléments; car, par exemple, si le ciel était de feu, le mouvement naturel du feu étant de bas en haut, le ciel aurait deux mouvements contraires, le circulaire et celui de bas en haut; ce qui ne se peut, puisqu'un corps ne peut avoir deux mouvements contraires. Si le ciel est quelque autre corps qui ne se meuve pas circulairement par sa nature, il aura quelque autre mouvement naturel, ce qui ne peut être. Car s'il se meut par sa nature de bas en haut, ce sera du feu ou de l'air; si de haut en bas, ce sera de l'eau ou de la terre : donc, etc. Je ne m'arrête point à faire remarquer en particulier les absurdités de ces raisonnements, je dis seulement en général que ce que dit ici Aristote ne signifie rien de distinct, et qu'il n'y a rien de vrai ni même de concluant. Sa troisième raison est celle-ci :

Le premier et le plus parfait de tous les mouvements simples doit être le mouvement d'un corps simple, et même du premier et du plus parfait des corps simples. Mais le mouvement circulaire est le premier et le plus parfait des mouvements simples, parce que toute ligne circulaire est parfaite et qu'il n'y a aucune ligne droite qui le soit. Car si elle est finie, on lui peut ajouter quelque chose; si infinie, elle n'est point encore parfaite, puisqu'elle n'a point de fin[1] et que les choses ne sont par-

[1] Τέλος et τέλειος font la même équivoque, *fini* et *fin*. Ce philosophe prouve ainsi qu'une ligne infinie n'est pas parfaite, à cause qu'elle n'est pas *finie*.

faites que lorsqu'elles sont finies. Donc le mouvement circulaire est le premier et le plus parfait des mouvements. Donc le corps qui se meut circulairement est simple, et le premier et le plus divin des corps simples. Voici sa quatrième raison.

Tout mouvement est naturel ou ne l'est pas, et tout mouvement qui n'est point naturel à quelques corps est naturel à quelques autres. Nous voyons que les mouvements de haut en bas et de bas en haut qui ne sont point naturels à quelque corps, sont naturels à d'autres, car le feu ne descend point naturellement, mais la terre descend naturellement. Or le mouvement circulaire n'est point naturel aux quatre éléments, il faut donc qu'il y ait un corps simple auquel ce mouvement soit naturel. Donc le ciel qui se meut circulairement est un corps simple distingué des quatre éléments.

Enfin le mouvement circulaire est naturel ou *violent* à quelque corps. S'il est naturel, il est évident que ce corps doit être des simples et des plus parfaits. S'il n'est point naturel, il est bien étrange que ce mouvement dure toujours, puisque nous voyons que tous les mouvements qui ne sont point naturels ne durent que fort peu de temps. Il faut donc croire après toutes ces raisons qu'il y a quelque autre corps séparé de tous ceux qui nous environnent qui est d'une nature d'autant plus parfaite qu'il est plus éloigné de nous. Voilà comme raisonne Aristote. Mais je défie le plus intelligent de ses interprètes d'attacher des idées distinctes aux termes dont il se sert, et de faire voir que ce philosophe commence par les choses les plus simples avant que de parler des plus composées, ce qui est absolument nécessaire pour raisonner juste, comme je viens de le prouver.

Si je ne craignais point d'être ennuyeux, je traduirais encore quelques chapitres d'Aristote. Mais outre qu'on

ne prend guère de plaisir à lire en français (c'est-à-dire lorsqu'on l'entend) j'ai fait assez voir, par le peu que j'en ai exposé, que sa manière de philosopher est entièrement inutile pour découvrir la vérité. Car puisqu'il dit lui-même, dans le cinquième chapitre de ce livre, que ceux qui se trompent d'abord en quelque chose se trompent dix mille fois davantage s'ils avancent beaucoup, étant visible qu'il ne sait ce qu'il dit dans les deux premiers chapitres de son livre, on doit croire qu'il n'est pas sûr de se rendre à son autorité sans examiner ses raisons. Mais afin qu'on en soit encore plus persuadé, je vais faire voir qu'il n'y a point de chapitre dans ce premier livre où il n'y ait quelque impertinence.

Dans le troisième chapitre, il dit que les cieux sont incorruptibles et incapables d'aucune altération; il en apporte plusieurs preuves assez badines, comme que c'est la demeure des dieux immortels, et que l'on n'y a jamais remarqué de changement. La dernière de ces preuves serait assez bonne s'il disait que quelqu'un en fût revenu, ou qu'il eût été assez proche des corps célestes pour en remarquer les changements. Mais je ne sais même si présentement on se rendrait à son autorité à cause que les lunettes d'approche nous apprennent le contraire.

Il prétend prouver, dans le quatrième chapitre, que le mouvement circulaire n'a point de contraire. Néanmoins, il est manifeste que le mouvement d'orient en occident est contraire à celui qui se fait d'occident en orient.

Dans le cinquième chapitre il prouve mal que les corps ne sont point infinis, parce qu'il tire sa preuve des mouvements des corps simples. Car qui empêche qu'au-dessus de son premier mobile il n'y ait encore quelque étendue qui soit sans mouvement?

Dans le sixième il s'amuse inutilement à prouver que les éléments ne sont pas infinis. Car qui en peut douter, lorsqu'on suppose comme lui qu'ils sont renfermés dans le ciel qui les environne? Mais il se rend ridicule lorsqu'il s'avise de le prouver par leur pesanteur et par leur légèreté. Si les éléments étaient infinis, dit-il, il y aurait une pesanteur et une légèreté infinie, cela ne peut être. Donc, etc. Ceux qui veulent savoir plus au long sa preuve peuvent la lire dans ses livres. Je croirais perdre le temps de la rapporter.

Il continue, dans le septième, de prouver que les corps ne sont pas infinis, et sa première preuve suppose qu'il est nécessaire que tout corps soit en mouvement, ce qu'il ne prouve point et ce qui ne se peut prouver.

Il soutient, dans le huitième, qu'il n'y a point plusieurs mondes de même espèce, par cette plaisante raison, que s'il y avait une autre terre que celle que nous habitons, la terre étant pesante par sa nature, cette terre devrait tomber sur la nôtre, parce que la nôtre est le centre où doivent tomber tous les corps pesants. D'où a-t-il appris cela, que de ses sens?

Dans le neuvième, il prouve qu'il n'est pas même possible qu'il y ait plusieurs mondes, parce que s'il y avait quelque corps au-dessus du ciel, il serait simple ou composé, dans un état naturel ou violent, ce qui ne peut être, par des raisons qu'il tire des trois espèces de mouvements dont il a déjà parlé.

Il assure, dans le dixième, que le monde est éternel, parce qu'il ne se peut faire qu'il ait commencé d'être et qu'il dure toujours, puisque nous voyons que tout ce qui se fait se corrompt avec le temps. Il a appris ceci de ses sens. Mais qui lui a appris que le monde durera toujours?

Il emploie le onzième chapitre à expliquer ce que

l'on entend par incorruptible, comme si l'équivoque était fort à craindre et qu'il dût faire un grand usage de son explication. Cependant ce terme *incorruptible* est si clair par lui-même, qu'Aristote ne se met point en peine d'expliquer ni en quel sens il le faut prendre, ni en quel sens il le prend. Il aurait été plus à propos qu'il eût défini une infinité de termes dont il se sert, qui ne réveillent que des idées sensibles, car on aurait peut-être appris quelque chose en lisant ses ouvrages.

Enfin dans le dernier chapitre de ce premier livre *Du ciel*, il tâche de faire voir que le monde est incorruptible parce qu'il ne se peut faire qu'il ait commencé et qu'il dure éternellement. Toutes choses, dit-il, subsistent, durant un temps fini ou infini. Mais ce qui n'est infini qu'en un sens n'est ni fini ni infini. Donc rien ne peut subsister en cette manière.

Voilà de quelle manière raisonne le *prince* des philosophes et le *génie* de la nature, lequel, au lieu de faire connaître par des idées claires et distinctes la véritable cause des effets naturels, établit une philosophie païenne sur les idées fausses et confuses des sens, ou sur des idées trop générales pour être utiles à la recherche de la vérité.

Je ne reprends pas ici Aristote de ce qu'il n'a pas su que Dieu a créé le monde dans le temps pour faire connaître sa puissance et la dépendance des créatures ; et qu'il ne l'anéantira jamais, afin que l'on sache aussi qu'il est immuable et qu'il ne se repent jamais de ses desseins. Mais je crois pouvoir le reprendre de ce qu'il prouve par des raisons qui n'ont aucune force que le monde est de toute éternité. S'il est quelquefois excusable dans les sentiments qu'il soutient, il n'est presque jamais excusable dans les raisons qu'il apporte lorsqu'il traite des sujets qui renferment quelque difficulté. On en est peut-être déjà persuadé par les choses que je

viens de dire, quoique je n'aie pas rapporté toutes les erreurs que j'ai rencontrées dans le livre dont je les ai extraites et que j'aie tâché de le faire parler plus clairement qu'on ne le fait ordinairement.

Mais afin que l'on soit convaincu que le *génie de la nature* n'en découvrira jamais aux hommes ni les secrets ni les ressorts, il est à propos que je fasse voir que les principes sur lesquels ce philosophe raisonne pour expliquer les effets naturels n'ont aucune solidité.

Il est évident qu'on ne peut rien découvrir dans la physique si l'on ne commence par les corps les plus simples, c'est-à-dire par les éléments[1] ; car les éléments sont les corps dans lesquels tous les autres se résolvent, parce qu'ils sont contenus en eux ou actuellement ou en puissance : c'est ainsi qu'Aristote les définit. Mais on ne trouvera point dans les ouvrages d'Aristote, qu'il ait expliqué par une idée distincte ces corps simples dans lesquels il prétend que les autres se résolvent, et par conséquent ses éléments n'étant point clairement connus, il est impossible de découvrir la nature des corps qui en sont composés.

Ce philosophe dit bien qu'il y a quatre éléments, le feu, l'air, l'eau et la terre, mais il n'en fait point clairement connaître la nature; il n'en donne point d'idée distincte; il ne veut pas même que ses élements soient le feu, l'air, l'eau et la terre que nous voyons; car enfin si cela était, nous en aurions du moins quelque connaissance par nos sens. Il est vrai qu'en plusieurs endroits de ses ouvrages il tâche de les expliquer par les qualités de chaleur et de froideur, d'humidité et de sécheresse, de pesanteur et de légèreté. Mais cette manière de les expliquer est si impertinente et si ridicule

[1] Je parle selon le sentiment des péripatéticiens, ch. 3, liv, 3, *De cœlo*.

qu'on ne peut concevoir comment tant de savants s'en sont contentés. C'est ce que je vais faire voir.

Aristote prétend, dans son livre *Du ciel,* que la terre est au centre du monde, et que tous les corps qu'il lui plaît d'appeler simples, à cause qu'il suppose qu'ils se meuvent par leur nature, doivent se remuer par des mouvements simples. Il assure qu'outre le mouvement circulaire qu'il soutient être simple et par qui il prouve que le ciel, qu'il suppose se mouvoir circulairement, est un corps simple, il n'y en a que deux qui soient simples, l'un de haut en bas, ou de la circonférence vers le centre, l'autre de bas en haut, ou du centre vers la circonférence; que ces mouvements simples conviennent à des corps simples, et par conséquent que la terre et le feu sont des corps simples, dont l'un est tout à fait pesant et l'autre tout à fait léger. Mais parce que la pesanteur et la légèreté peuvent convenir à un corps, ou tout à fait ou en partie, il conclut qu'il y a encore deux éléments ou deux corps simples, dont l'un est léger en partie et l'autre pesant en partie, savoir l'eau et l'air. Voilà comme il prouve qu'il y a quatre éléments et qu'il n'y en a pas davantage.

Il est évident, à ceux qui examinent les opinions des hommes par leur propre raison, que toutes ces propositions sont fausses, ou du moins qu'elles ne peuvent passer pour des principes clairs et incontestables, dont on ait des idées très-claires et très-distinctes et qui puissent servir de fondement à la physique. Il est certain qu'il n'y a rien de plus absurde que de vouloir établir le nombre des éléments par des qualités imaginaires de pesanteur et de légèreté, en disant sans aucune preuve qu'il y a des corps qui sont pesants et d'autres qui sont légers par leur nature. Car, s'il n'y a qu'à parler sans preuve, on pourra dire que tous les corps sont pesants par leur nature et qu'ils sont tous sans

efforts pour s'approcher du centre du monde, comme du lieu de leur repos; et l'on pourra soutenir au contraire que tous les corps sont légers par leur nature et qu'ils tendent tous à s'élever vers le ciel comme vers le lieu de leur plus grande perfection. Car si l'on objecte à celui qui dira que tous les corps sont pesants, que l'air et le feu sont légers, il n'aura qu'à répondre que le feu et l'air ne sont point légers, mais qu'ils sont moins pesants que l'eau et la terre et que c'est à cause de cela qu'ils semblent légers. Qu'il en est de même de ces éléments que d'un morceau de bois qui semble léger dans l'eau, non qu'il soit léger de lui-même, puisqu'il tombe en bas lorsqu'il est dans l'air, mais parce que l'eau, qui est plus pesante, prend le dessous et le fait monter.

Si, au contraire, l'on objecte à celui qui soutiendra que tous les corps sont légers par leur nature, que la terre et l'eau sont pesantes, il répondra de même, que ces corps semblent pesants à cause qu'ils ne sont pas si légers que les autres qui les environnent; que du bois, par exemple, semble pesant lorsqu'il est dans l'air, non qu'il soit pesant, puisqu'il monte lorsqu'il est dans l'eau, mais parce qu'il n'est pas si léger que l'air.

Il est donc ridicule de supposer comme des principes incontestables, que les corps sont légers ou pesants par leur nature; au contraire, il est évident que tout corps n'a point en soi-même la force de se remuer, et qu'il lui est indifférent d'être mû de haut en bas, ou de bas en haut; d'orient en occident ou d'occident en orient; du pôle méridional au septentrional, ou de quelque autre manière qu'on le voudra concevoir.

Mais accordons à Aristote qu'il y a quatre éléments tels qu'il le souhaite, dont il y en a deux pesants et deux autres légers par leur nature, savoir : le feu, l'air, l'eau et la terre. Quelle conséquence en pourra-t-on tirer pour la

conaissance de l'univers? Ces quatre éléments ne sont point le feu, l'air, l'eau et la terre que nous voyons : selon lui, c'est autre chose. Nous ne les connaissons point par les sens, et encore moins par la raison, car nous n'en avons aucune idée distincte. Je veux que nous sachions que tous les corps naturels en sont composés, puisqu'Aristote l'a dit; mais la nature de ces corps composés nous est inconnue, et nous ne les pouvons connaître qu'en connaissant les quatre éléments ou les corps simples qui les composent, car on ne connaît le composé que par le simple.

Le feu, dit Aristote, est léger par sa nature; le mouvement de bas en haut est un mouvement simple; le feu est donc un corps simple, puisque le mouvement doit être proportionné au mobile. Les corps naturels sont composés des corps simples, donc il y a du feu dans tous les corps naturels; mais un feu qui n'est pas semblable à celui que nous voyons, car le feu n'est souvent qu'en *puissance* dans les corps qui en sont composés. Qu'est-ce que ces discours péripatétiques nous apprennent? qu'il y a du feu dans tous les corps, soit *actuel*, soit *potentiel*, c'est-à-dire que tous les corps sont composés de quelque chose qu'on ne voit point, et dont on ne connaît point la nature. Nous voilà donc fort avancés.

Mais, si Aristote ne nous fait point connaître la nature du feu et des autres éléments dont tous les corps sont composés, on pourrait peut-être s'imaginer qu'il nous en découvre du moins les qualités et les principales propriétés. Il faut encore examiner ce qu'il en dit.

Il nous déclare [1] qu'il y a quatre qualités principales qui appartiennent au toucher, la chaleur, la froideur, l'humidité et la sécheresse, desquelles toutes les autres

[1] Liv. 2, ch. 2 et 3 du *De gen. et corrup.*

sont composées ; et il distribue en cette sorte des qualités premières aux quatre éléments : il donne au feu la chaleur et la sécheresse, à l'air la chaleur et l'humidité, à l'eau la froideur et l'humidité, et à la terre la froideur et la sécheresse [1]. Il assure que la chaleur et la froideur sont des qualités actives, et que la sécheresse et l'humidité sont des qualités passives. Il définit la chaleur, *ce qui assemble les choses de même genre;* la froideur, *ce qui assemble toutes choses, soit de même, soit de divers genres;* l'humide, *ce qui ne se contient pas facilement dans ses propres bornes, mais dans des bornes étrangères;* et le sec, *ce qui se contient facilement dans ses propres bornes et ne s'accommode pas facilement aux bornes des corps qui l'environnent.*

Ainsi, selon Aristote, le feu est un élément chaud et sec; c'est donc un élément qui assemble les choses de même nature et qui se contient facilement dans ses propres bornes, et difficilement dans des bornes étrangères. L'air est un élément chaud et humide; c'est donc un élément qui assemble les choses de même genre, et qui ne se contient pas facilement dans ses propres bornes, mais dans des bornes étrangères. L'eau est un élément froid et humide; c'est donc un élément qui rassemble les choses de même et de différente nature, et qui ne se contient pas facilement dans ses propres bornes, mais dans des bornes étrangères. Et enfin, la terre est froide et sèche; c'est donc un élément qui rassemble les choses de même et de différente nature, qui se contient facilement dans ses propres bornes, et qui ne s'accommode pas facilement à des bornes étrangères.

Voilà les éléments expliqués selon le sentiment d'Aristote, ou selon les définitions qu'il a données de leurs

[1] Chapitre 2.

qualités principales; et parce que, si nous l'en croyons, les éléments sont les corps simples dont tous les autres sont composés, et leurs qualités des qualités simples dont toutes les autres sont composées, la connaissance de ces éléments et de leurs qualités doit être très-claire et très-distincte, puisque toute la physique, c'est-à-dire la connaissance des corps sensibles qui en sont composés, en doit être déduite.

Voyons donc ce qui peut manquer à ces principes. Premièrement, Aristote n'attache point d'idée distincte au mot de qualité : on ne sait si, par qualité, il entend un être réel distingué de la matière, ou seulement la modification de la matière ; il semble quelquefois qu'il l'entende en un sens, et quelquefois en un autre. Il est vrai que dans le huitième chapitre des catégories, il définit la qualité : ce qui fait que les choses sont appelées telles, mais ce n'est pas tout à fait ce qu'on demande. Secondement, les définitions, qu'il donne des quatre premières qualités, la chaleur, la froideur, l'humidité et la sécheresse sont toutes fausses ou inutiles. Voici sa définition de la chaleur : *La chaleur, c'est ce qui assemble les choses de même nature*

Premièrement, on ne voit pas que cette définition explique parfaitement la nature de la chaleur, quand même il serait vrai que la chaleur assemblerait toujours les choses de même nature.

Secondement, il est faux que la chaleur assemble les choses demême nature. La chaleur n'assemble point les parties de l'eau; elle les dissipe plutôt en vapeur. Elle n'assemble point les parties du vin, ni celles de toute autre liqueur ou corps fluide qu'il vous plaira, ni même celles du vif-argent; elle résout, au contraire, et elle sépare tous les corps solides et fluides de même et de différente nature; et, s'il y en a quelques-unes dont le feu ne puisse dissiper les parties, ce n'est point

qu'elles soient de même nature, mais c'est qu'elles sont trop grosses et trop solides pour être enlevées par le mouvement des parties du feu.

En troisième lieu, la chaleur selon la vérité ne peut ni assembler ni dissiper les parties d'aucun corps de même ou de différente nature; car, pour assembler, pour séparer, pour dissiper les parties de quelque corps, il faut les remuer : or la chaleur ne peut rien remuer, ou du moins il n'est pas évident que la chaleur puisse remuer les corps; car, quoique l'on considère la chaleur avec toute l'attention possible, on ne peut découvrir qu'elle puisse communiquer au corps du mouvement qu'elle n'a point. On voit bien que le feu remue et sépare les parties des corps qui lui sont exposés, il est vrai, mais ce n'est peut-être point par sa chaleur, car il n'est pas même évident qu'il en ait. C'est plutôt par l'action de ses parties qui sont visiblement dans un mouvement continuel. Il est évident que les parties du feu venant à heurter contre quelque corps, lui doivent communiquer une partie de leur mouvement, soit qu'il y ait de la chaleur dans le feu, soit qu'il n'y en ait point. Si les parties de ce corps sont peu solides, le feu les doit dissiper; si elles sont fort solides et fort grossières, le feu ne peut que les remuer et les faire glisser les unes sur les autres; enfin, si elles sont mêlées de subtiles et de grossières, le feu ne doit dissiper que celles qu'il peut pousser assez fort pour les séparer entièrement des autres. Ainsi le feu ne peut que séparer; et s'il assemble, ce n'est que par accident. Mais Aristote prétend tout le contraire. *Séparer*, dit-il, *que quelques-uns attribuent au feu, n'est que rassembler les choses qui sont de même genre, car ce n'est que par accident que le feu enlève les choses de différent genre*[1].

[1] *De gen. et corrup.*, liv. 2, ch. 2.

Si Aristote avait d'abord distingué le sentiment de chaleur d'avec le mouvement des petites parties dont sont composés les corps qu'on appelle chauds, et qu'il eût ensuite défini la chaleur prise pour le mouvement des parties, en disant que la chaleur est ce qui agite et qui sépare les parties invisibles dont les corps visibles sont composés, il aurait donné une définition assez supportable de la chaleur. Néanmoins on ne serait pas encore tout à fait content, parce qu'elle ne ferait point connaître précisément la nature des mouvements des corps chauds.

Aristote définit la froideur, *ce qui assemble les corps de même ou de différente nature*. Cette définition ne vaut encore rien, car il est faux que la froideur assemble les corps. Pour les assembler, il faut les remuer; mais si l'on interroge sa raison, il est évident que le froid ne peut rien remuer. En effet, par la froideur, on entend, ou ce que l'on sent quand on a froid, ou ce qui cause le sentiment de froideur : or, il est clair que le sentiment de froideur ne peut rien remuer, puisqu'il ne peut rien pousser. Pour ce qui cause le sentiment, on ne peut douter, lorsqu'on examine les choses par la raison, que ce n'est que le repos ou la cessation du mouvement. Ainsi la froideur dans les corps n'étant que la cessation de cette sorte de mouvement qui accompagne la chaleur, il est évident que si la chaleur sépare, la froideur ne sépare pas. Ainsi la froideur n'assemble ni les choses de même ni de différente nature, car ce qui ne peut rien pousser ne peut rien assembler; en un mot, comme elle ne fait rien, elle n'assemble rien.

Aristote, jugeant des choses par les sens, s'imagine que la froideur est aussi positive que la chaleur, parce que les sentiments de chaleur et de froideur sont l'un et l'autre réels et positifs; et il pense aussi que ces deux

qualités sont actives. En effet, si l'on suit les impressions des sens, on a raison de croire que le froid est une qualité fort active, puisque l'eau froide congèle, rassemble et durcit en un moment l'or et le plomb fondus, après qu'on les a versés d'un creuset sur quelque peu d'eau, quoique la chaleur de ces métaux soit encore assez grande pour séparer les parties des corps qu'ils touchent.

Il est évident par les choses que nous avons dites des erreurs des sens, dans le premier livre, que si l'on ne s'appuie que sur les sens pour juger des qualités des corps sensibles, il est impossible de découvrir quelque vérité certaine et incontestable qui puisse servir de principe pour avancer dans la connaissance de la nature, car on ne peut pas seulement découvrir par cette voie quelles sont les choses qui sont chaudes, et quelles sont celles qui sont froides [1]. De plusieurs personnes qui touchent à de l'eau un peu tiède, les unes la trouvent chaude, et les autres froide. Ceux qui ont chaud la trouvent froide, et ceux qui ont froid la trouvent chaude; et si l'on suppose que les poissons soient capables de sentiment, il y a toutes les apparences qu'ils la trouvent encore chaude, lorsque tous les hommes la trouvent froide. Il en est de même de l'air; il semble chaud ou froid, selon les différentes dispositions du corps de ceux qui y sont exposés. Aristote prétend qu'il est chaud, mais je ne pense pas que ceux qui habitent vers le nord soient de son sentiment, puisque même plusieurs habiles gens, dont le climat n'est pas moins chaud que celui de la Grèce, ont soutenu qu'il est froid. Mais cette question, qui a toujours été considérable dans l'école, ne se résoudra jamais tant que

[1] Voyez le liv. 1, depuis le ch. 11 jusqu'au ch. 15.

l'on n'attachera point d'idée distincte au mot de chaleur.

Les définitions qu'Aristote donne de la chaleur et de la froideur ne peuvent en fixer l'idée. L'air, par exemple, et l'eau même, quelque chaude et brûlante qu'elle soit, rassemblent les parties du plomb fondu avec celles de quelque autre métal que ce soit. L'air rassemble toutes les graisses jointes aux résines et à tous les autres corps solides qu'on voudra ; et il faudrait être bien péripatéticien pour s'aviser d'exposer à l'air du mastic pour séparer la cendre d'avec la poix, ou quelques autres corps composés pour les décomposer. L'air n'est donc pas chaud selon la définition que donne Aristote de la chaleur. L'air sépare les liqueurs des corps qui en sont imbibés ; il durcit la boue, il sèche des linges étendus, quoique Aristote le fasse humide : l'air est donc chaud selon cette définition. On ne peut donc déterminer par cette définition si l'air est chaud, ou s'il n'est pas chaud. On peut bien assurer que l'air est chaud à l'égard de la boue, puisqu'il sépare l'eau de la terre qui lui est jointe; mais faudra-t-il éprouver les divers effets de l'air sur tous les corps pour savoir s'il y a de la chaleur dans l'air que nous respirons ? si cela est, on n'en saura jamais rien. De sorte que le plus court est de ne point philosopher sur l'air que nous respirons, mais sur un certain air pur et élémentaire qui ne se trouve point ici-bas, et d'assurer positivement, comme Aristote, qu'il est chaud, sans en donner de preuve, ni même sans savoir distinctement ce qu'on entend et par cet air et par sa chaleur; car c'est ainsi qu'on donnera des principes qu'il ne sera pas facile de renverser, non pas à cause de leur évidence et de leur solidité, mais à cause qu'ils sont obscurs et semblables aux fantômes que l'on ne peut blesser, parce qu'ils n'ont point de corps.

Je ne m'arrête point aux définitions que donne Aris-

tote de l'humidité et de la sécheresse, parce qu'il est assez évident qu'elles n'en expliquent point la nature : car selon ces définitions le feu n'est point sec, puisqu'il ne se contient pas facilement dans ses propres bornes; et la glace n'est point humide, puisqu'elle se contient dans ses propres bornes, et qu'elle ne s'accommode pas facilement à des bornes étrangères. Il est vrai que la glace n'est point humide, si par *humide* l'on entend *fluide;* mais si on l'entend ainsi, il faut dire que la flamme est fort humide, aussi bien que l'or et le plomb fondus. Il est vrai aussi que la glace n'est point humide, si par *humide* l'on entend ce qui s'attache aisément aux choses qui en sont touchées ; mais en ce sens, la poix, la graisse et l'huile sont beaucoup plus humides que l'eau, puisqu'elles s'attachent plus fortement que l'eau. En ce sens le vif-argent est humide, car il s'attache aux métaux; et l'eau même n'est point parfaitement humide, car elle ne s'attache pas facilement aux métaux. Il ne faut donc pas recourir au témoignage des sens pour défendre les opinions d'Aristote.

Mais n'examinons pas davantage les merveilleuses définitions que ce philosophe nous a données des quatre qualités élémentaires, et supposons aussi que tout ce que les sens nous apprennent de ces qualités est incontestable. Excitons encore notre foi, et croyons que toutes ces définitions sont très-justes. Voyons seulement s'il est vrai que toutes les qualités des corps sensibles sont composées de ces qualités élémentaires : Aristote le prétend, et il doit le prétendre, puisqu'il regarde ces quatre premières qualités comme les principes des choses qu'il veut nous expliquer dans ses livres de physique.

Il nous apprend donc que les couleurs s'engendrent du mélange des quatre qualités élémentaires : que le

blanc se fait lorsque l'humidité surmonte la chaleur, comme dans les vieillards qui blanchissent; le noir, lorsque l'humidité se sèche, comme dans les murs des citernes ; et toutes les autres couleurs, par de semblables mélanges : que les odeurs et les saveurs se font aussi par le différent mélange du *sec* et de l'*humide* causé par la chaleur et par la froideur, que la pesanteur même et la légèreté en dépendent. En un mot il est nécessaire, selon Aristote, que toutes les qualités sensibles soient produites par les deux qualités *actives*, la chaleur et la froideur, et soient composées des deux *passives*, l'humidité et la sécheresse, afin qu'il y ait quelque connexion vraisemblable entre ses principes et les conséquences qu'il en tire.

Cependant il est encore plus difficile de se persuader toutes ces choses que toutes celles qu'on a jusqu'ici rapportées d'Aristote. On a de la peine à croire que la terre et les autres éléments ne seraient point colorés ou visibles s'ils étaient dans leur pureté naturelle et sans aucun mélange des qualités élémentaires, quoique de savants commentateurs de ce philosophe nous en assurent. On ne comprend pas ce que veut dire Aristote lorsqu'il assure que la blancheur des cheveux est produite par l'humidité, à cause que l'humidité des vieillards est plus forte que leur chaleur, quoique, pour tâcher de s'éclaircir de sa pensée, l'on mette la définition à la place du défini. Car il semble que ce soit un galimatias incompréhensible de dire que les cheveux blanchissent aux vieillards à cause que *ce qui ne se contient pas facilement dans ses propres bornes, mais dans des bornes étrangères,* surmonte *ce qui assemble les choses de même nature*. On n'a pas moins de peine à croire que la saveur soit bien expliquée, lorsqu'il dit qu'elle consiste dans le mélange de la sécheresse, de l'humidité et de la chaleur, principalement quand on

met en la place de ces mots les définitions que ce philosophe leur donne, comme il serait utile de le faire si elles étaient bonnes. Et peut-être même qu'on ne pourrait s'empêcher de rire, si au lieu des définitions de la faim et de la soif que[1] donne Aristote, en disant que la faim est le désir du *chaud* et du *sec*, et la soif le désir du *froid* et de l'*humide*, on substituait les définitions de ces mots, appelant la faim *le désir de ce qui assemble les choses de même nature et de ce qui se tient facilement dans ses propres bornes, et difficilement dans les bornes étrangères,* et définissant la soif *le désir de ce qui assemble les choses de même et de différente nature, et de ce qui ne se pouvant contenir facilement dans ses propres bornes, se contient facilement dans des bornes étrangères.*

Certainement c'est une règle fort utile pour reconnaître si l'on a bien défini les termes, et pour ne se point tromper dans ses raisonnements, que de mettre souvent la définition à la place du défini ; car on connaît par là si les termes sont équivoques et les mesures des rappports fausses et imparfaites, ou si l'on raisonne conséquemment. Cela étant, que peut-on dire des raisonnements d'Aristote, qui deviennent un galimatias impertinent et ridicule lorsqu'on se sert de cette règle ? Et que doit-on dire aussi de tous ceux qui ne raisonnent que sur les idées fausses et confuses des sens, puisque cette règle, qui conserve la lumière et l'évidence dans tous les raisonnements justes et solides, n'apporte que de la confusion dans leurs discours ?

Il n'est pas possible d'exposer la bizarrerie et l'extravagance des explications que donne Aristote sur toutes sortes de matières. Lorsque les sujets qu'il traite sont simples et faciles, ses erreurs sont simples, et il est

[1] Liv. 2, ch. 3, *De anima*.

assez facile de les découvrir. Mais lorsqu'il prétend expliquer des choses composées et qui dépendent de plusieurs causes, ses erreurs sont pour le moins autant composées que les sujets qu'il traite, et il est impossible de les développer toutes pour les exposer aux autres.

Ce grand génie que l'on prétend avoir si bien réussi dans les règles qu'il a données pour bien définir, ne sait seulement quelles sont les choses qui peuvent être définies, parce que, ne mettant point de distinction entre une connaissance claire et distincte et une connaissance sensible, il s'imagine pouvoir connaître et expliquer aux autres des choses dont il n'a pas seulement d'idée distincte. Les définitions doivent expliquer la nature des choses, et les termes qui les composent doivent réveiller dans l'esprit des idées distinctes et particulières. Mais il est impossible de définir de cette sorte les qualités sensibles de chaleur, de froideur, de couleur, de saveur, etc., lorsque l'on confond la cause avec l'effet, le mouvement des corps avec la sensation qui l'accompagne, parce que les sensations étant des modifications de l'âme, lesquelles on ne connaît point par des idées claires, mais seulement par sentiment intérieur, ainsi que j'ai expliqué dans le troisième livre[1], il est impossible d'attacher à des mots des idées que l'on n'a point.

Comme l'on a des idées distinctes d'un cercle, d'un carré, d'un triangle, et qu'ainsi l'on en connaît distinctement la nature, on en peut donner de bonnes définitions; on peut même déduire des idées que l'on a de ces figures toutes leurs propriétés, et les expliquer aux autres par des termes auxquels on attache ces idées. Mais on ne peut définir la chaleur ni la froideur en tant que qualités sensibles ; car on ne les connaît point

[1] Deuxième partie, ch. 7, n. 1.

distinctement et par idée, on ne les connaît que par conscience ou par sentiment intérieur.

On ne doit point aussi définir la chaleur, qui est hors de nous, par quelques effets; car si l'on substitue à sa place la définition qu'on lui donnera, l'on verra bien que cette définition ne sera propre qu'à nous jeter dans l'erreur. Si, par exemple, on définit la chaleur *ce qui assemble les choses de même genre,* sans rien dire davantage, on pourra, en suivant cette définition, prendre pour de la chaleur des choses qui n'y ont aucun rapport. On pourra dire que l'aimant assemble la limure de fer et la sépare de celle de l'argent, parce qu'il est chaud; qu'un pigeon mange le chénevis et laisse l'autre grain parce qu'un pigeon est chaud ; qu'un avare sépare ses louis d'or d'avec son argent parce qu'il est chaud. Enfin il n'y a point d'extravagance où cette définition n'engageât, si l'on était assez stupide pour la suivre. Cette définition n'explique donc point la nature de la chaleur, et l'on ne peut s'en servir pour en déduire toutes les propriétés, puisque, si l'on s'arrête précisément à ses termes, on conclut des impertinences, et que si on la met à la place du défini, on tombe dans le galimatias.

Cependant si on a soin de distinguer la chaleur de ce qui la cause, quoique l'on ne puisse pas la définir, puisqu'elle est une modification de l'âme dont on n'a point d'idée claire, on peut en définir la cause, puisqu'on a une idée distincte du mouvement. Mais il faut prendre garde que la chaleur prise pour un tel mouvement ne cause pas toujours le sentiment de chaleur en nous. Car l'eau, par exemple, est chaude, puisque ses parties sont fluides et en mouvement, qu'apparemment les poissons la trouvent chaude, et qu'elle est au moins plus chaude que la glace, dont les parties sont plus en repos; mais elle est froide par rapport à nous,

parce qu'elle a moins de mouvement que les parties de notre corps : ce qui a moins de mouvement qu'un autre étant en quelque manière en repos à son égard. Ainsi ce n'est point par rapport au mouvement des fibres de notre corps qu'il faut définir la cause de la chaleur ou le mouvement qui l'excite ; il faut, si on le peut, définir ce mouvement absolument et en lui-même, et alors les définitions qu'on en donnera pourront servir à faire connaître la nature et les propriétés de la chaleur.

Je ne me crois pas obligé d'examiner davantage la philosophie d'Aristote, ni de démêler les erreurs extrêmement confuses et embarrassées de cet auteur. J'ai, ce me semble, fait voir qu'il ne prouve point ses quatre éléments, et qu'il les définit mal ; que ses qualités élémentaires ne sont pas telles qu'il le prétend, qu'il n'en connaît point la nature, et que toutes les qualités secondes n'en sont point composées ; et enfin, qu'encore qu'on lui accordât que tous les corps fussent composés des quatre éléments, comme les qualités secondes, des premiers, tout son système serait inutile à la recherche de la vérité, puisque ses idées ne sont pas assez claires pour conserver toujours l'évidence dans nos raisonnements.

Si on ne croit pas que j'aie exposé les véritables opinions d'Aristote, on peut s'en éclaircir dans les livres qu'il a faits *Du ciel* et *De la génération et corruption* ; car c'est de là que j'ai pris presque tout ce que j'en ai dit. Je n'ai rien voulu rapporter de ses huit livres de physique, parce que ce n'est proprement qu'une espèce de logique, et que l'on n'y trouve que des mots vagues et indéterminés par lesquels il apprend comment on peut parler de la physique sans y rien comprendre.

Comme Aristote se contredit souvent et qu'on peut appuyer presque toutes sortes de sentiments par quel-

ques passages tirés de lui, je ne doute point que l'on ne puisse prouver par Aristote même quelques sentiments contraires à ceux que je lui ai attribués; mais je n'en suis pas garant. Il suffit que j'aie les livres que je viens de citer pour preuve de ce que j'ai dit; et même je ne me mets guère en peine de discuter si ces livres sont ou ne sont pas d'Aristote, s'ils sont ou ne sont pas corrompus. Je prends Aristote tel qu'il est et qu'on le reçoit ordinairement, car on ne doit pas se mettre fort en peine de savoir la généalogie véritable des choses dont on n'a pas grande estime; outre que c'est un fait qu'il est impossible de bien éclaircir, comme on le peut voir par les *Discussions péripatétiques* de Patritius.

CHAPITRE VI

Avis généraux qui sont nécessaires pour se conduire par ordre dans la recherche de la vérité et dans le choix des sciences.

Afin qu'on ne dise pas que je ne fais que détruire sans rien établir de certain et d'incontestable dans cet ouvrage, il est à propos que j'expose ici en peu de mots l'ordre que l'on doit garder dans ses études pour ne se point tromper, et que je marque même quelques vérités et quelques sciences très-nécessaires dans lesquelles il se rencontre une évidence telle qu'on ne peut s'empêcher d'y consentir sans souffrir les reproches secrets de sa raison. Je n'expliquerai pas ces vérités et ces sciences fort au long, c'est une chose déjà faite; je ne prétends pas faire imprimer de nouveau les ouvrages des autres, je me contenterai d'y renvoyer. Je montrerai seulement l'ordre qu'on doit tenir dans l'étude qu'on en voudra faire pour conserver toujours l'évidence dans ses perceptions.

De toutes nos connaissances, la première c'est l'existence de notre âme; toutes nos pensées en sont des démonstrations incontestables, car il n'y a rien de plus évident que ce qui pense actuellement est actuellement quelque chose. Mais s'il est facile de connaître l'existence de son âme, il n'est pas si facile d'en connaître l'essence et la nature. Si l'on veut savoir ce qu'elle est, il faut surtout bien prendre garde à ne la pas con-

fondre avec les choses auxquelles elle est unie. Si l'on doute, si l'on veut, si l'on raisonne, il faut seulement croire que l'âme est une chose qui doute, qui veut, qui raisonne, et rien davantage, pourvu qu'on n'ait point éprouvé en elle d'autres propriétés; car on ne connaît son âme que par le sentiment intérieur qu'on en a. Il ne faut pas prendre son âme pour son corps, ni pour du sang, ni pour des esprits animaux, ni pour du feu, ni pour une infinité d'autres choses pour lesquelles les philosophes l'ont prise. Il ne faut croire de l'âme que ce qu'on ne saurait s'empêcher d'en croire, et ce dont on est pleinement convaincu par le sentiment intérieur qu'on a de soi-même; car autrement on se tromperait. Ainsi l'on connaîtra par simple vue ou par sentiment intérieur tout ce que l'on peut connaître de l'âme, sans être obligé à faire des raisonnements dans lesquels l'erreur se pourrait trouver. Car lorsque l'on raisonne, la mémoire agit; et où il y a mémoire il peut y avoir erreur, supposé qu'il y ait quelque mauvais génie de qui nous dépendions dans nos connaissances et qui se divertisse à nous tromper.

Si je supposais, par exemple, un Dieu qui se plût à me séduire, je suis très-persuadé qu'il ne pourrait me tromper dans mes connaissances de simple vue, comme dans celle par laquelle je connais que je suis, de ce que je pense, ou que 2 fois deux font 4; car quand même je supposerais effectivement un tel Dieu si puissant que je puisse me le feindre, je sens que dans cette supposition extravagante je ne pourrais douter que je fusse, ou que 2 fois 2 ne fussent égaux à 4, parce que j'aperçois ces choses de simple vue sans l'usage de la mémoire.

Mais lorsque je raisonne, ne voyant point évidemment les principes de mes raisonnements, et me souvenant seulement que je les ai vus avec évidence, si ce

Dieu trompeur joignait ce souvenir à de faux principes, comme il pourrait le faire s'il le voulait, je ne ferais que de faux raisonnements. De même que ceux qui font de longues supputations s'imaginent se bien souvenir qu'ils ont connu que 9 fois 9 font 72, ou que 21 est un nombre premier, ou quelque semblable erreur de laquelle ils tirent de fausses conclusions.

Ainsi il est nécessaire de connaître Dieu et de savoir qu'il n'est point trompeur, si l'on veut être pleinement convaincu que les sciences les plus certaines, comme l'arithmétique et la géométrie, sont de véritables sciences ; car sans cela l'évidence n'étant point entière, on peut retenir son consentement. Et il est encore nécessaire de savoir par simple vue et non point par raisonnement que Dieu n'est point trompeur; puisque le raisonnement peut toujours être faux, si l'on suppose Dieu trompeur.

Toutes les preuves ordinaires de l'existence et des perfections de Dieu, tirées de l'existence et des perfections de ses créatures, ont, ce me semble, ce défaut : qu'elles ne convainquent point l'esprit par simple vue. Toutes ces preuves sont des raisonnements qui sont convaincants en eux-mêmes ; mais étant des raisonnements, ils ne sont point convaincants dans la supposition d'un mauvais génie qui nous trompe. Ils convainquent suffisamment qu'il y a une puissance supérieure à nous, car même cette supposition extravagante l'établit; mais ils ne convainquent pas pleinement qu'il y a un Dieu ou un être infiniment parfait. Ainsi dans ces raisonnements la conclusion est plus évidente que le principe.

Il est plus évident qu'il y a une puissance supérieure à nous, qu'il n'est évident qu'il y a un monde; puisqu'il n'y a point de supposition qui puisse empêcher qu'on ne démontre cette puissance supérieure : au lieu

que dans la supposition d'un mauvais génie qui se plaise à nous tromper, il est impossible de prouver qu'il y ait un monde. Car on pourrait toujours concevoir que ce mauvais génie nous donnerait les sentiments des choses qui n'existeraient point, comme le sommeil et certaines maladies nous font voir des choses qui ne furent jamais, et nous font même sentir effectivement de la douleur dans des membres imaginaires que nous n'avons plus ou que nous n'avons jamais eus.

Mais les preuves de l'existence et des perfections de Dieu, tirées de l'idée que nous avons de l'infini, sont preuves de simple vue. On voit qu'il y a un Dieu dès que l'on voit l'infini; parce que l'existence nécessaire est renfermée dans l'idée de l'infini, et qu'il n'y a rien que l'infini qui nous puisse donner l'idée que nous avons d'un être infini [1]. Le premier principe de nos connaissances est que le néant n'est pas visible; d'où il suit que, si l'on pense à l'infini, il faut qu'il soit. On voit aussi que Dieu n'est point trompeur, parce que, sachant qu'il est infiniment parfait et que l'infini ne peut manquer d'aucune perfection, on voit clairement qu'il ne veut pas nous séduire, et même qu'il ne le peut pas, puisqu'il ne peut que ce qu'il veut ou que ce qu'il est capable de vouloir. Ainsi il y a un Dieu et un Dieu véritable qui ne nous trompe jamais, quoiqu'il ne nous éclaire pas toujours et que nous nous trompions souvent lorsqu'il ne nous éclaire pas. Toutes ces vérités se voient de simple vue par des esprits attentifs, quoiqu'il semble que nous fassions ici des raisonnements pour les exposer aux autres. On peut les supposer comme des principes incontestables sur lesquels on peut raisonner; car ayant reconnu que Dieu ne se plaît point à nous tromper, il nous est alors permis de raisonner.

[1] Voyez les deux premiers *Entretiens sur la Métaphysique*, et ci-dessus page 00.

Il est évident que la certitude de la foi dépend aussi de ce principe qu'il y a un Dieu qui n'est point capable de nous tromper. Car l'existence d'un Dieu et l'infaillibilité de l'autorité divine sont plutôt des connaissances naturelles et des notions communes à des esprits capables d'une sérieuse attention, que des articles de foi; quoique ce soit un don particulier de Dieu que d'avoir l'esprit capable d'une attention suffisante pour comprendre comme il faut ces vérités, et pour vouloir bien s'appliquer à les comprendre.

De ce principe, que *Dieu n'est point trompeur*, on pourrait aussi conclure que nous avons effectivement un corps auquel nous sommes unis d'une façon particulière, et que nous sommes environnés de plusieurs autres. Car nous sommes intérieurement convaincus de leur existence par des sentiments continuels que Dieu produit en nous, et que nous ne pouvons corriger par la raison sans blesser la foi; quoique nous puissions corriger par la raison les sentiments qui nous les représentent avec certaines qualités et certaines perfections qu'ils n'ont point. De sorte que nous ne devons pas croire qu'ils sont tels que nous les voyons, ou que nous les imaginons, mais seulement qu'ils existent et qu'ils sont tels que nous les concevons par la raison.

Mais, afin de raisonner par ordre, nous ne devons point encore examiner si nous avons un corps et s'il y en a d'autres autour de nous, ou si nous en avons seulement les sentiments quoique ces corps n'existent point. Cette question renferme de trop grandes difficultés, et il n'est peut-être pas si nécessaire de la résoudre pour perfectionner ses connaissances, qu'on pourrait se l'imaginer, ni même pour avoir une connaissance exacte de la physique, de la morale et de quelques autres sciences.

Nous avons en nous les idées des nombres et de l'é-

tendue, desquelles l'existence est incontestable et la nature immuable, qui nous fourniraient éternellement de quoi penser, si nous en voulions connaître tous les rapports. Et il est nécessaire que nous commençions à faire usage de notre esprit sur ces idées pour des raisons qu'il ne sera pas inutile d'exposer. Il y en a trois principales.

La première est que ces idées sont les plus claires et les plus évidentes de toutes. Car si, pour éviter l'erreur, on doit toujours conserver l'évidence dans ses raisonnements, il est clair que l'on doit plutôt raisonner sur les idées des nombres et de l'étendue, que sur les idées confuses ou composées de physique, de morale, de mécanique, de chimie et de toutes les autres sciences.

La seconde est que ces idées sont les plus distinctes et les plus exactes de toutes, principalement celles des nombres. De sorte que l'habitude qu'on prend dans l'arithmétique et dans la géométrie de ne se point contenter qu'on ne connaisse précisément les rapports des choses, donne à l'esprit une certaine exactitude que n'ont point ceux qui se contentent des vraisemblances dont les autres sciences sont remplies.

La troisième et la principale est que ces idées sont les règles immuables et les mesures communes de toutes les autres choses que nous connaissons et que nous pouvons connaître. Ceux qui connaissent parfaitement les rapports des nombres et des figures, ou plutôt l'art de faire les comparaisons nécessaires pour en connaître les rapports, ont une espèce de science universelle et un moyen très-assuré pour découvrir avec évidence et certitude tout ce qui ne passe point les bornes ordinaires de l'esprit. Mais ceux qui n'ont point cet art ne peuvent découvrir avec certitude les vérités un peu composées, quoiqu'ils aient des idées très-claires des choses dont ils tâchent de connaître les rapports composés.

Ce sont ces raisons ou de semblables qui ont porté quelques anciens à faire étudier l'arithmétique, l'algèbre et la géométrie aux jeunes gens. Apparemment ils savaient que l'arithmétique et l'algèbre donnent de l'étendue à l'esprit et une certaine pénétration qu'on ne peut acquérir par d'autres études, et que la géométrie règle si bien l'imagination, qu'elle ne se brouille pas facilement; car cette faculté de l'âme, si nécessaire pour les sciences, acquiert par l'usage de la géométrie une certaine étendue de justesse qui pousse et qui conserve la vue claire de l'esprit jusque dans les difficultés les plus embarrassées.

Si l'on veut donc conserver toujours l'évidence dans ses perceptions, et découvrir la vérité toute pure sans mélange de quelque obscurité ou de quelque erreur, on doit d'abord étudier l'arithmétique, l'algèbre et la géométrie, après avoir acquis au moins quelque connaissance de soi-même et de l'Être souverain. Et si l'on veut avoir quelque livre qui facilite ces sciences, je crois que, comme l'on a dû se servir des *Méditations* de M. Descartes pour la connaissance de Dieu et de soi-même, on peut, pour apprendre l'arithmétique et l'algèbre, se servir des *Éléments des Mathématiques* du P. Prestet, prêtre de l'Oratoire; et pour la géométrie ordinaire, des *Nouveaux Éléments de Géométrie*, imprimés en 1683, ou des Éléments du P. Tarquet, jésuite, imprimés à Anvers en 1665. A l'égard des *sections coniques*, des *lieux géométriques* et de leur usage pour la *résolution des problèmes*, il faut se servir des traités que M. le marquis de l'Hôpital en a composés, et qu'il va donner incessamment au public, auxquels on peut ajouter la Géométrie de M. Descartes avec les commentaires de Schooten. Enfin on s'appliquera au *calcul différentiel* et aux méthodes qu'on en tire pour l'intelligence des lignes courbes, ce qu'on trouvera traité à fond et avec

beaucoup d'ordre et de netteté dans l'excellent ouvrage du marquis de l'Hôpital, intitulé *Analyse des infiniment petits.*

On trouvera aussi le calcul différentiel et ses usages dans la 2ᵉ partie du 2ᵉ volume de l'*Analyse démontrée*, et le calcul intégral avec la manière de l'appliquer aux lignes courbes, aux problèmes mêlés de physique et de mathématique, dans la 3ᵉ partie. Par la lecture de ces ouvrages, on se mettra en état de faire soi-même des découvertes et d'entendre celles qui se trouvent dans les Mémoires de l'Académie des sciences et dans les ouvrages des étrangers.

Lorsque l'on aura étudié avec soin et avec application ces sciences générales, on connaîtra avec évidence un très-grand nombre de vérités fécondes pour toutes les sciences exactes et particulières. Mais je crois devoir dire qu'il est dangereux de s'y arrêter trop longtemps. On doit pour ainsi dire les mépriser ou les négliger pour étudier la physique et la morale, parce que ces sciences sont beaucoup plus utiles, quoiqu'elles ne soient pas si propres pour rendre l'esprit juste et pénétrant. Et si l'on veut toujours conserver l'évidence dans ses perceptions, on doit bien prendre garde à ne se pas laisser entêter de quelque principe qui ne soit pas évident, c'est-à-dire de quelque principe dont on peut concevoir que les Chinois ne tomberaient point d'accord après qu'ils l'auraient bien considéré.

Ainsi pour la physique il ne faut admettre que les notions communes à tous les hommes, c'est-à-dire les axiomes des géomètres et les idées claires d'étendue, de figure, de mouvement et de repos, et, s'il y en a, d'autres aussi claires que celles-là. On dira peut-être que l'essence de la matière n'est point l'étendue, mais qu'importe? Il suffit que le monde que nous concevrons être formé d'étendue, paraisse semblable à celui que

nous voyons, quoiqu'il ne soit point matériel de cette manière qui n'est bonne à rien, dont on ne connaît rien, et de laquelle cependant on fait tant de bruit.

Il n'est pas absolument nécessaire d'examiner s'il y a effectivement au dehors des êtres qui répondent à ces idées, car nous ne raisonnons pas sur ces êtres, mais sur leurs idées. Nous devons seulement prendre garde que les raisonnements que nous faisons sur les propriétés des choses s'accordent avec les sentiments que nous en avons, c'est-à-dire que ce que nous pensons s'accorde parfaitement avec l'expérience, parce que nous tâchons dans la physique de découvrir l'ordre et la liaison des effets avec leurs causes, ou dans les corps, s'il y en a, ou dans les sentiments que nous en avons, s'ils n'existent pas.

Ce n'est pas que l'on puisse douter qu'il y ait actuellement des corps, lorsque l'on considère que Dieu n'est point trompeur, et l'ordre réglé de nos sentiments, dans les rencontres naturelles et dans celles qui n'arrivent que pour nous faire croire ce que nous ne pouvons naturellement comprendre; mais c'est qu'il n'est pas nécessaire d'examiner d'abord par de grandes réflexions une chose dont personne ne doute, et qui ne sert pas de beaucoup à la connaissance de la physique considérée comme une véritable science.

Il ne faut point aussi se mettre en peine de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas dans les corps qui nous environnent quelques autres qualités que celles dont on a des idées claires, car nous ne devons raisonner que selon nos idées; et s'il y a quelque autre chose dont nous n'ayons point d'idée claire, distincte et particulière, jamais nous n'en connaîtrons rien et jamais nous n'en raisonnerons juste. Peut-être qu'en raisonnant selon nos idées, nous raisonnerons selon la nature, et que nous reconnaîtrons

qu'elle n'est peut-être pas aussi cachée qu'on se l'imagine ordinairement.

De même que ceux qui n'ont point étudié les propriétés des nombres, s'imaginent souvent qu'il n'est pas possible de résoudre certains problèmes quoique très-simples et très-faciles; ainsi ceux qui n'ont point médité sur les propriétés de l'étendue, des figures et des mouvements, sont extrêmement portés à croire et à soutenir que toutes les questions que l'on forme dans la physique sont inexplicables. Il ne faut point s'arrêter aux sentiments de ceux qui n'ont rien examiné, ou qui n'ont rien examiné avec l'application nécessaire. Car encore qu'il y ait peu de vérités touchant les choses de la nature qui soient pleinement démontrées, il est certain qu'il y en a quelques-unes de générales dont il n'est pas possible de n'y pas penser, de les ignorer et de les nier.

Si l'on veut méditer avec ordre et avec tout le temps et toute l'application nécessaire, on découvrira beaucoup de ces vérités certaines dont je parle. Mais, afin qu'on puisse les découvrir avec plus de facilité, il est nécessaire de lire avec soin les principes de la philosophie de M. Descartes, sans rien recevoir de ce qu'il dit que lorsque la force et l'évidence de ses raisons ne nous permettront point d'en douter.

Comme la morale est la plus nécessaire de toutes les sciences, il faut aussi l'étudier avec plus de soin; car c'est principalement dans cette science qu'il est dangereux de suivre les opinions des hommes. Mais afin de ne s'y point tromper et de conserver l'évidence dans ses perceptions, il ne faut méditer que sur des principes incontestables pour tous ceux dont le cœur n'est point corrompu par la débauche et dont l'esprit n'est point aveuglé par l'orgueil; car il n'y a point de principe de morale incontestable pour les esprits de chair et de sang,

et qui aspirent à la qualité d'esprit fort. Ces sortes de gens ne comprennent pas les vérités les plus simples, ou, s'il les comprennent, ils les contestent toujours par esprit de contradiction et pour conserver leur réputation d'esprits forts.

Quelques-uns de ces principes de morale les plus généraux sont : que Dieu ayant fait toutes choses pour lui, il a fait notre esprit pour le connaître et notre cœur pour l'aimer ; qu'étant aussi juste et aussi puissant qu'il est, on ne peut être heureux si l'on ne suit ses ordres, ni malheureux si on les suit ; que notre nature est corrompue, que notre esprit dépend de notre corps, notre raison de nos sens, notre volonté de nos passions ; que nous sommes dans l'impuissance de faire ce que nous voyons clairement être de notre devoir, et que nous avons besoin d'un libérateur. Il y a encore plusieurs autres principes de morale, comme : que la retraite et apénitence sont nécessaires pour diminuer notre union avec les objets sensibles, et pour augmenter celle que nous avons avec les biens intelligibles, les vrais biens, les biens de l'esprit; qu'on ne peut goûter de plaisir violent sans en devenir esclave; qu'il ne faut jamais rien entreprendre par passion; qu'il ne faut point chercher d'établissement en cette vie, etc. Mais parce que ces derniers principes dépendent des précédents et de la connaissance de l'homme, ils ne doivent point passer d'abord pour incontestables. Si l'on médite sur ces principes avec ordre et avec autant de soin et d'application que la grandeur du sujet le mérite, et si l'on ne reçoit pour vrai que les conclusions tirées conséquemment de ces principes, on aura une morale certaine et qui s'accordera parfaitement avec celle de l'Évangile, quoiqu'elle ne soit pas si achevée ni si étendue. J'ai tâché de démontrer par ordre les fondements de la morale dans un traité particulier, mais je souhaite, et pour

moi et pour les autres, qu'on donne un ouvrage et plus exact et plus achevé.

Il est vrai que, dans les raisonnements de morale, il n'est pas si facile de conserver l'évidence et l'exactitude que dans quelques autres sciences, et que la connaissance de l'homme est absolument nécessaire à ceux qui veulent pousser un peu loin cette science, et c'est pour cela que la plupart des hommes n'y réussissent pas. Ils ne veulent pas se consulter eux-mêmes pour reconnaître les faiblesses de leur nature. Ils se lassent d'interroger le Maître qui nous enseigne intérieurement ses propres volontés, lesquelles sont les lois immuables et éternelles et les vrais principes de la morale. Ils n'écoutent point avec plaisir celui qui ne parle point à leurs sens, qui ne répond point selon leurs désirs, qui ne flatte point leur orgueil secret; ils n'ont aucun respect pour des paroles qui ne frappent point l'imagination par leur éclat, qui se prononcent sans bruit, et que l'on n'entend jamais clairement que dans le silence des créatures. Mais ils consultent avec plaisir et avec respect Aristote, Sénèque, ou quelques nouveaux philosophes qui les séduisent ou par l'obscurité de leurs paroles, ou par le tour de leurs expressions, ou par la vraisemblance de leurs raisons.

Depuis le péché du premier homme nous n'estimons que ce qui a rapport à la conservation du corps et à la commodité de la vie, et parce que nous découvrons ces sortes de biens par le moyen des sens, nous en voulons faire usage en toutes rencontres. La sagesse éternelle qui est notre véritable vie, et la seule lumière qui puisse nous éclairer, ne luit souvent qu'à des aveugles et ne parle souvent qu'à des sourds lorsqu'elle ne parle que dans le secret de la raison, car nous sommes presque toujours répandus au dehors. Comme nous interrogeons sans cesse toutes les créatures pour apprendre quelque nou-

velle du bien que nous cherchons, il fallait, comme j'ai déjà dit ailleurs, que cette sagesse se présentât devant nous, sans toutefois sortir hors de nous, afin de nous apprendre, par des paroles sensibles et par des exemples convaincants, le chemin pour arriver à la vraie félicité. Dieu imprime sans cesse en nous un amour naturel pour lui, afin que nous l'aimions sans cesse; et, par ce même mouvement d'amour, nous nous éloignons sans cesse de lui en courant de toutes les forces qu'il nous donne vers les biens sensibles qu'il nous défend. Ainsi, voulant être aimé de nous, il fallait qu'il se rendît sensible et se présentât devant nous, pour arrêter, par la douceur de sa grâce, toutes nos vaines agitations, et pour commencer notre guérison par des sentiments ou des délectations semblables aux plaisirs prévenants qui avaient commencé notre maladie.

Ainsi, je ne prétends pas que les hommes puissent facilement découvrir par la force de leur esprit toutes les règles de la morale qui sont nécessaires au salut, et encore moins qu'ils puissent agir selon leur lumière, car leur cœur est encore plus corrompu que leur esprit. Je dis seulement que, s'ils n'admettent que des principes évidents, et que s'ils raisonnent conséquemment sur ces principes, ils découvriront les mêmes vérités que nous apprenons dans l'Évangile; parce que c'est la même sagesse qui parle immédiatement par elle-même à ceux qui découvrent la vérité dans l'évidence des raisonnements, et qui parle par les saintes écritures à ceux qui en prennent bien le sens.

Il faut donc étudier la morale dans l'Évangile pour s'épargner le travail de la méditation, et pour apprendre avec certitude les lois selon lesquelles nous devons régler nos mœurs. Pour ceux qui ne se contentent point de la certitude, à cause qu'elle ne fait que convaincre l'esprit sans l'éclairer, ils doivent méditer avec soin sur

ces lois, et les déduire de leurs principes naturels, afin de connaître par la raison avec évidence ce qu'ils savaient déjà par la foi avec une entière certitude. C'est ainsi qu'ils se convaincront que l'Évangile est le plus solide de tous les livres, que Jésus-Christ connaissait parfaitement la maladie et le désordre de la nature, qu'il y a remédié de la manière la plus utile pour nous, et la plus digne de lui qui se puisse concevoir; mais que les lumières des philosophes ne sont que d'épaisses ténèbres; que leurs vertus les plus éclatantes ne sont qu'un orgueil insupportable; en un mot, qu'Aristote, Sénèque et les autres ne sont que des hommes, pour ne rien dire davantage.

CHAPITRE VII

De l'usage de la première règle, qui regarde les questions particulières.

Nous nous sommes suffisamment arrêtés à expliquer la règle générale de la méthode, et à faire voir que M. Descartes l'a suivie assez exactement dans son système du monde, et qu'Aristote et ses sectateurs ne l'ont point du tout observée. Il est maintenant à propos de descendre aux règles particulières qui sont nécessaires pour résoudre toutes sortes de questions.

Les questions que l'on peut former sur toute sorte de sujets, sont de plusieurs espèces dont il n'est pas facile de faire le dénombrement ; mais voici les principales : quelquefois on cherche les causes inconnues de quelques effets connus; quelquefois on cherche les effets inconnus par leurs causes connues. Le feu brûle et dissipe le bois ; on en cherche la cause. Le feu consiste dans un très-grand mouvement des parties du bois ; on veut savoir quels effets ce mouvement est capable de produire, s'il peut durcir la boue, fondre le fer, etc.

Quelquefois on cherche la nature d'une chose par ses propriétés ; quelquefois on cherche les propriétés d'une chose dont on connaît la nature. On sait ou l'on suppose que la lumière se transmet en un instant, que cependant elle se réfléchit et se réunit par le moyen d'un miroir concave, en sorte qu'elle dissipe ou qu'elle fond les

corps les plus solides, et l'on veut se servir de ces propriétés pour en découvrir la nature. On sait au contraire, ou l'on suppose que tous les espaces, qui sont depuis la terre jusques au ciel, sont pleins de petits corps sphériques extrêmement agités, et qui tendent sans cesse à s'éloigner du soleil; et l'on veut savoir si l'effort de ces petits corps se pourra transmettre en un instant, et s'ils doivent, en se réfléchissant d'un miroir concave, se réunir, et dissiper ou fondre les corps les plus solides.

Quelquefois on cherche toutes les parties d'un tout; quelquefois on cherche un tout par ses parties. On cherche toutes les parties inconnues d'un tout connu, lorsqu'on cherche toutes les parties *aliquotes* d'un nombre, toutes les *racines* d'une *équation*, tous les angles droits que contient une figure, etc. Et l'on cherche un tout inconnu dont toutes les parties sont connues, lorsqu'on cherche la somme de plusieurs nombres, l'aire de plusieurs figures, la capacité de plusieurs vases; ou un tout dont une partie est connue, et dont les autres, quoique inconnues, renferment quelque rapport connu, avec ce qui est inconnu : comme lorsqu'on cherche quel est le nombre dont on a une partie connue 15, et dont l'autre qui le compose est la moitié ou le tiers du nombre inconnu; ou lorsqu'on cherche un nombre inconnu qui soit égal à 15, et à deux fois la racine de ce nombre inconnu.

Enfin on cherche quelquefois si certaines choses sont égales ou semblables à d'autres, ou de combien elles sont inégales ou différentes. On veut savoir si Saturne est plus grand que Jupiter, ou à peu près de combien; si l'air de Rome est plus chaud que celui de Marseille, ou de combien.

Ce qui est en général dans toutes les questions, c'est qu'on ne les forme que pour connaître quelque vérité; et parce que toutes les vérités ne sont que des rapports,

on peut dire généralement que dans toutes les questions on ne cherche que la connaissance de quelques rapports, soit de rapports entre les choses, soit de rapports entre les idées, soit de rapports entre les choses et leurs idées.

Il y a des rapports de plusieurs espèces, il y en a entre la nature des choses, entre leur grandeur, entre leurs parties, entre leurs attributs, entre leurs qualités, entre leurs effets, entre leurs causes, etc. Mais on peut les réduire tous à deux, savoir, à des rapports de *grandeur* et à des rapports de *qualité;* en appelant rapports de *grandeur* tous ceux qui sont entre les choses considérées comme capables du plus et du moins, et rapports de *qualité* tous les autres. Ainsi, l'on peut dire que toutes les questions tendent à découvrir quelques rapports, soit de grandeur, soit de qualité.

La première et la principale de toutes les règles est qu'il faut connaître très-distinctement l'état de la question qu'on se propose de résoudre, et avoir des idées de ses termes assez dinstinctes, pour les pouvoir comparer, et pour en reconnaître ainsi les rapports inconnus.

Il faut donc premièrement apercevoir très-clairement le rapport inconnu que l'on y cherche, car il est évident que si l'on n'avait point de marque certaine pour reconnaître ce rapport inconnu lorsqu'on le cherchait, ou lorsqu'on l'aurait trouvé, ce serait en vain qu'on le chercherait.

Secondement, il faut autant qu'on le peut se rendre distinctes les idées qui répondent aux termes de la question, en ôtant l'équivoque des termes, et claires, en les considérant avec toute l'attention possible. Car si ces idées sont si confuses et si obscures, qu'on ne puisse faire les comparaisons nécessaires pour découvrir les rapports que l'on cherche, ou lorsqu'on n'est point encore en état de résoudre la question.

En troisième lieu, il faut considérer avec toute l'attention possible les conditions exprimées dans une question, s'il y en a quelques-unes, parce que sans cela l'on n'entend que confusément l'état de cette question, outre que les conditions marquent ordinairement la voie pour la résoudre. De sorte que lorsqu'on a une fois bien conçu l'état d'une question et ses conditions, on sait et ce qu'on cherche, et quelquefois même par où il s'y faut prendre pour le découvrir.

Il est vrai qu'il n'y a pas toujours quelques conditions exprimées dans les questions ; mais c'est que ces questions sont indéterminées, et que l'on peut les résoudre en plusieurs manières, comme si on demandait un nombre carré, un triangle, etc., sans rien spécifier davantage; ou bien c'est que celui qui les propose ne sait point les moyens de les résoudre, ou qu'il les cache à dessein d'embarrasser; comme si on demandait que l'on trouvât deux moyennes proportionnelles entre deux lignes, sans ajouter par l'intersection du cercle et de la parabole, ou du cercle et de l'ellipse, etc.

Il est donc absolument nécessaire que la marque par laquelle on connaît ce qu'on cherche soit fort distincte, qu'elle ne soit point équivoque, et qu'elle ne puisse désigner que ce que l'on cherche; autrement on ne pourrait s'assurer d'avoir résolu la question proposée. De même il faut avoir soin de retrancher de la question toutes les conditions qui l'embarrassent, et sans lesquelles elle subsiste dans son entier; car elles partagent inutilement la capacité de l'esprit; et même on ne connaît point encore distinctement l'état d'une question, lorsque les conditions qui l'accompagnent sont inutiles.

Si l'on proposait, par exemple, une question en ces termes : faire en sorte qu'un homme étant arrosé de quelques liqueurs et couvert d'une couronne de fleurs,

ne puisse demeurer en repos, quoiqu'il ne voie rien qui soit capable de l'agiter. Il faut savoir si le mot d'homme n'est point métaphorique; si le mot de repos n'est point équivoque, s'il n'est point pris par rapport au mouvement local, ou par rapport aux passions, comme ces paroles : *quoiqu'il ne voie rien qui soit capable de l'agiter*, semblent le marquer. Il faut savoir si les conditions, *étant arrosé de quelque liqueur*, *et couvert d'une couronne de fleurs*, sont essentielles. Ensuite l'état de cette question ridicule et indéterminée étant clairement connu, l'on pourra facilement la résoudre, en disant qu'il n'y a qu'à mettre un homme dans un vaisseau selon les conditions exprimées dans la question.

L'adresse de ceux qui proposent de semblables questions est d'y joindre les conditions qui semblent être nécessaires quoiqu'elles ne le soient pas, afin de tourner l'esprit de ceux à qui ils les proposent, vers des choses inutiles pour la résoudre. Comme dans cette question que les servantes font d'ordinaire aux enfants : J'ai vu, leur disent-elles, des chasseurs, ou plutôt des pêcheurs qui emportaient avec eux ce qu'ils ne prenaient pas, et qui jetaient dans l'eau ce qu'ils prenaient. L'esprit, étant préoccupé de l'idée de pêcheurs qui pêchent du poisson, il ne peut concevoir ce que l'on veut dire ; et toute la difficulté qu'il y a pour résoudre cette question badine, vient de ce qu'on ne la conçoit pas clairement, et qu'on ne pense pas que des chasseurs et des pêcheurs, aussibien que d'autres hommes, cherchent quelquefois dans leurs habits certains petits animaux qu'ils rejettent s'ils les attrapent, et qu'ils emportent avec eux s'ils ne peuvent les attraper.

Quelquefois aussi l'on ne met pas dans les questions toutes les conditions nécessaires pour les résoudre, et cela les rend pour le moins aussi difficiles que lorsque l'on en joint d'inutiles comme dans celle-

ci : Rendre un homme immobile sans le lier ni le blesser, ou plutôt ayant mis le petit doigt d'un homme dans l'oreille de ce même homme, le rendre par cette posture comme immobile, en sorte qu'il ne puisse sortir du lieu où on l'aura mis jusqu'à ce qu'il ôte son petit doigt de son oreille. Cela paraît impossible d'abord, et cela l'est en effet, car on peut fort bien marcher quoique l'on ait le petit doigt dans l'oreille. Aussi y manque-t-il encore une condition, qui ôterait toute la difficulté si elle était exprimée. Cette condition est que l'on doit faire embrasser quelque colonne de lit ou quelque chose de semblable à celui qui met son petit doigt dans son oreille, en sorte que cette colonne soit enfermée entre son bras et son oreille, car il ne pourra sortir de sa place sans se débarrasser, et tirer son doigt de son oreille. L'on n'ajoute point pour une condition de la question, qu'il y a encore quelque autre chose à faire, afin que l'esprit ne s'arrête point à le chercher, et qu'on ne puisse ainsi le découvrir. Mais ceux qui entreprennent de résoudre ces sortes de questions doivent faire toutes les demandes nécessaires pour s'éclaircir du point où consiste la difficulté.

C'es questions arbitraires semblent être badines, et elles le sont en effet en un sens, car on n'apprend rien lorsqu'on les résout. Cependant elles ne sont pas si différentes des questions naturelles qu'on pourrait peut-être se l'imaginer. Il faut faire à peu près les mêmes choses pour résoudre les unes et les autres. Car si l'adresse ou la malice des hommes rend les questions arbitraires embarrassantes et difficiles à résoudre, les effets naturels sont aussi par leur nature environnés d'osbcurités et de ténèbres. Et il faut dissiper ces ténèbres par l'attention de l'esprit et par des expériences qui sont des espèces de demandes que l'on fait à l'auteur de là nature, de même qu'on ôte les équivoques et les

circonstances inutiles des questions arbitraires par l'attention de l'esprit et par les demandes adroites que l'on fait à ceux qui nous les proposent. Expliquons ces choses par ordre et d'une manière plus sérieuse et plus instructive.

Il y a un très-grand nombre de questions qui semblent très-difficiles parce qu'on ne les entend pas, et qui devraient plutôt passer pour des axiomes qui auraient pourtant besoin de quelque explication que pour de véritables questions : car il me semble qu'on ne doit pas mettre au nombre des questions certaines propositions qui sont incontestables, lorsqu'on en conçoit distinctement les termes.

On demande, par exemple, comme une question difficile à résoudre, si l'âme est immortelle, parce que ceux qui font cette question ou qui prétendent la résoudre n'en conçoivent pas distinctement les termes. Comme les mots d'*âme* et d'*immortel* signifient différentes choses et qu'ils ne savent comment ils l'entendent, ils ne peuvent résoudre si l'âme est immortelle : car ils ne savent précisément ni ce qu'ils demandent ni ce qu'ils cherchent.

Par ce mot *âme* on peut entendre une substance qui pense, qui veut, qui sent, etc. On peut prendre l'âme pour le mouvement ou la circulation du sang, et pour la configuration des parties du corps; enfin on peut prendre l'âme pour le sang même et les esprits animaux. De même par ce mot *immortel* on entend ce qui ne peut périr par les forces ordinaires de la nature, ou bien ce qui ne peut changer, ou enfin ce qui ne peut se corrompre ni se dissiper comme une vapeur ou de la fumée. Ainsi, supposé que l'on prenne les mots d'*âme* et d'*immortel* en quelqu'une de ces significations, la moindre attention d'esprit fera juger si elle est immortelle ou si elle ne l'est pas.

Car, premièrement, il est clair que l'*âme,* prise dans le premier sens, c'est-à-dire pour une substance qui pense, est immortelle, si l'on prend aussi *immortel* dans le premier sens et pour ce qui ne peut périr par les forces ordinaires de la nature; car il n'est pas même concevable qu'aucune substance puisse devenir rien. Il faut recourir à une puissance de Dieu tout extraordinaire pour concevoir que cela soit possible.

Secondement, l'âme est immortelle, si l'on prend *immortel* dans le second sens, et pour ce qui ne peut se corrompre ni se résoudre en vapeur ou en fumée : car il est évident que ce qui ne peut se diviser en une infinité de parties peut se corrompre ou se résoudre en vapeur.

Troisièmement, l'âme n'est point immortelle, en prenant *immortel* dans le troisième sens, et pour ce qui ne peut changer : car nous avons assez de preuves convaincantes des changements de notre âme ; que tantôt elle sent de la douleur et tantôt du plaisir; qu'elle veut quelquefois certaines choses et qu'elle cesse de les vouloir; qu'étant unie au corps elle en peut être séparée, etc.

Si l'on prend le mot d'âme dans quelque autre signification, il sera de même très-facile de voir si elle est immortelle en prenant le mot d'immortel en un sens fixe et arrêté. De sorte que ce qui rend ces questions difficiles, c'est qu'on ne les conçoit pas distinctement, et que les termes qui les expriment sont équivoques : si bien qu'elles ont plutôt besoin d'explication que de preuve.

Il est vrai qu'il y a quelques personnes assez stupides et quelques autres assez imaginatives pour prendre sans cesse l'âme pour une certaine configuration des parties du cerveau et pour le mouvement des esprits ; et il est certainement impossible de prou-

ver à ces sortes de gens que l'âme est immortelle et qu'elle ne peut périr : car il est au contraire évident que l'âme, prise au sens qu'ils l'entendent, est mortelle.

Ainsi, ce n'est point une question qu'il soit difficile de résoudre; mais c'est une proposition qu'il est difficile de faire entendre à des gens qui n'ont point les mêmes idées que nous, et qui font tous leurs efforts pour ne les point avoir pour s'aveugler.

Lors donc qu'on demande si l'âme est immortelle ou quelque autre question que ce soit, il faut d'abord ôter l'équivoque des termes et savoir en quel sens on les prend, afin de concevoir distinctement l'état de la question; et si ceux qui la proposent ne savent comment ils l'entendent, il faut les interroger pour les éclairer et pour les déterminer : si en les interrogeant on reconnaît que leurs idées ne s'accommodent point avec les nôtres, il est inutile de leur répondre. Car, que répondre à un homme qui s'imagine qu'un désir par exemple n'est autre chose que le mouvement de quelques esprits; qu'une pensée n'est qu'une trace ou qu'une image que les objets ou les esprits ont formée dans le cerveau, et que tous les raisonnements des hommes ne consistent que dans la différente situation de quelques petits corps qui s'arrangent diversement dans la tête? lui répondre que l'âme, prise dans le sens qu'il l'entend, est immortelle, c'est le tromper ou se rendre ridicule dans son esprit; mais lui répondre qu'elle est mortelle, c'est en un sens le confirmer dans une erreur de très-grande conséquence. Il ne faut donc point lui répondre, mais seulement tâcher de le faire rentrer en lui-même, afin qu'il reçoive les mêmes idées que nous, de celui qui est seul capable de l'éclairer.

C'est encore une question qui paraît assez difficile à résoudre, savoir si les bêtes ont une âme; cependant, lorsqu'on ôte l'équivoque, elle ne paraît plus difficile,

et la plupart de ceux qui pensent qu'elles en ont, sont, sans le savoir, du sentiment de ceux qui pensent qu'elles n'en ont pas.

L'on peut prendre l'âme pour quelque chose de corporel répandu par tout le corps qui lui donne le mouvement et la vie, ou bien pour quelque chose de spirituel. Ceux qui disent que les animaux n'ont point d'âme l'entendent dans le second sens; car jamais homme ne nia qu'il y eût dans les animaux quelque chose de corporel qui fût le principe de leur vie ou de leur mouvement, puisqu'on ne peut même le nier des montres. Ceux, au contraire, qui assurent que les animaux ont des âmes, l'entendent dans le premier sens; car il y en a peu qui croient que les animaux aient une âme spirituelle et indivisible. De sorte que les péripatéticiens et les cartésiens croient que les bêtes ont une âme, c'est-à-dire un principe corporel de leur mouvement; et les uns et les autres croient qu'elles n'en ont point, c'est-à-dire qu'il n'y a rien en elles de spirituel et d'indivisible.

Ainsi, la différence qu'il y a entre les péripatéticiens et ceux que l'on appelle cartésiens n'est pas en ce que les premiers croient que les bêtes ont des âmes et que les autres ne le croient pas; mais seulement en ce que les premiers croient que les animaux sont capables de sentir de la douleur, du plaisir, de voir les couleurs, d'entendre les sons, et d'avoir généralement toutes les sensations et toutes les passions que nous avons, et que les cartésiens croient le contraire. Les cartésiens distinguent les mots de sentiment pour en ôter l'équivoque. Car, par exemple, ils disent que lorsqu'on est trop proche du feu, les parties du bois viennent heurter contre la main; qu'elles en ébranlent les fibres, que cet ébranlement se communique jusqu'au cerveau, qu'il détermine les esprits animaux qui y sont con-

tenus à se répandre dans les parties extérieures du corps d'une manière propre pour le faire retirer. Ils demeurent d'accord que toutes ces choses ou de semblables se peuvent rencontrer dans les animaux, et qu'elles s'y rencontrent effectivement, parce qu'elles ne sont que des propriétés de corps. Et les péripatéticiens en conviennent.

Les cartésiens disent de plus que, dans les hommes, l'ébranlement des fibres du cerveau est accompagné du sentiment de chaleur et que le cours des esprits animaux vers le cœur et vers les viscères est suivi de la passion de haine ou d'aversion; mais ils nient que ces sentiments et ces passions de l'âme se rencontrent dans les bêtes. Les péripatéticiens assurent au contraire que les bêtes sentent aussi bien que nous cette chaleur; qu'elles ont comme nous de l'aversion pour tout ce qui les incommode; et généralement qu'elles sont capables de tous les sentiments et de toutes les passions que nous ressentons. Les cartésiens ne pensent pas que les bêtes sentent de la douleur ou du plaisir, ni qu'elles aiment ou qu'elles haïssent aucune chose, parce qu'ils n'admettent rien que de matériel dans les bêtes et qu'ils ne croient pas que les sentiments ni les passions soient des propriétés de la matière telle qu'elle puisse être. Quelques péripatéticiens, au contraire, pensent que la matière est capable de sentiment et de passion lorsqu'elle est, disent-ils, subtilisée; que les bêtes peuvent sentir par le moyen des esprits animaux, c'est-à-dire par le moyen d'une matière extrêmement subtile et délicate, et que l'âme même n'est capable de sentiment et de passion qu'à cause qu'elle est unie à cette matière.

Ainsi, pour résoudre la question si les bêtes ont une âme, il faut rentrer en soi-même et considérer avec toute l'attention dont on est capable l'idée que l'on a de

la matière. Et si l'on conçoit que la matière, figurée d'une telle manière, comme en carré, en rond, en ovale, soit de la douleur, du plaisir, de la chaleur, de la couleur, de l'odeur, du son, etc., on peut assurer que l'âme des bêtes, quelque matérielle qu'elle soit, est capable de sentir. Si on ne le conçoit pas, il ne le faut pas dire, car il ne faut assurer que ce que l'on conçoit. De même si l'on conçoit que de la matière agitée de bas en haut, de haut en bas, en ligne circulaire, spirale, parabolique, elliptique, etc., soit un amour, une haine, une joie, une tristesse, etc., on peut dire que les bêtes ont les mêmes passions que nous; si on ne le voit pas, il ne le faut pas dire, à moins qu'on ne veuille parler sans savoir ce qu'on dit. Mais je pense pouvoir assurer qu'on ne croira jamais qu'aucun mouvement de matière puisse être un amour ou une joie, pourvu que l'on y pense sérieusement. De sorte que, pour résoudre cette question, si les bêtes sentent, il ne faut qu'avoir soin d'en ôter l'équivoque, comme font ceux qu'on se plaît d'appeler cartésiens; car on la réduira ainsi à une question si simple qu'une médiocre attention d'esprit suffira pour la résoudre.

Il est vrai que saint Augustin, supposant selon le préjugé commun à tous les hommes que les bêtes ont une âme, au moins n'ai-je point lu qu'il l'ait jamais examiné sérieusement dans ses ouvrages, ni qu'il l'ait révoqué en doute; et s'apercevant bien qu'il y a contradiction de dire qu'une âme ou une substance qui pense, qui sent, qui désire, etc., soit matérielle, il a cru que l'âme des bêtes était effectivement spirituelle et indivisible [1]. Il a prouvé par des raisons très-évidentes que toute âme, c'est-à-dire tout ce qui sent,

[1] Liv. IV. *De anima et ejus origine*, c. 23, et liv. *De quantitate animæ*, et ailleurs.

sans peine toutes les autres questions que l'on peut faire sur ce sujet; pourvu que les termes qui les énoncent réveillent des idées claires; et il est impossible de les résoudre, si les idées des termes qui les expriment sont confuses et obscures.

Cependant il n'est pas toujours absolument nécessaire d'avoir des idées qui représentent parfaitement les choses dont on veut examiner les rapports; il suffit souvent d'en avoir une connaissance imparfaite ou commencée, parce que souvent l'on ne recherche point d'en connaître exactement les rapports. J'explique ceci.

Il y a des vérités ou des rapports de deux sortes: il y en a d'exactement connus et d'autres qu'on ne connaît qu'imparfaitement. On connaît exactement le rapport entre un tel carré et un tel triangle, mais on ne connaît qu'imparfaitement le rapport qui est entre Paris et Orléans; on sait que le carré est égal au triangle, ou qu'il en est double, triple, etc., mais on sait seulement que Paris est plus grand qu'Orléans sans savoir au juste de combien.

De plus, entre les connaissances imparfaites, il y en a d'une infinité de degrés, et même toutes ces connaissances ne sont imparfaites que par rapport aux connaissances plus parfaites. Par exemple, on sait parfaitement que Paris est plus grand que la place Royale; et cette connaissance n'est imparfaite que par rapport à une connaissance exacte, selon laquelle on saurait au juste de combien Paris est plus grand que cette place qu'il renferme.

Ainsi il y a des questions de plusieurs sortes:

1° Il y en a dans lesquelles on recherche une connaissance parfaite de tous les rapports exacts que deux ou plusieurs choses ont entre elles;

2° Il y en a dans lesquelles on recherche la connais-

sance parfaite de quelque rapport exact qui est entre deux ou plusieurs choses;

3° Il y en a dans lesquelles on recherche une connaissance parfaite de quelque rapport assez approchant du rapport exact qui est entre deux ou plusieurs choses;

4° Il y en a dans lesquelles on recherche seulement de reconnaître un rapport assez vague et indéterminé.

Il est évident, 1° que pour résoudre des questions du premier genre et pour connaître parfaitement tous les rapports exacts de grandeur et de qualité qui sont entre deux ou plusieurs choses, il en faut avoir des idées distinctes qui les représentent parfaitement, et comparer ces choses selon toutes les manières possibles. On peut, par exemple, résoudre toutes les questions qui tendent à découvrir les rapports exacts qui sont entre 2 et 8, parce que 2 et 8 étant exactement connus, on peut les comparer ensemble en toutes les manières nécessaires pour en reconnaître les rapports exacts de grandeur ou de qualité. On peut savoir que 8 est quadruple de 2, que 8 et 2 sont des nombres pairs, que 8 et 2 ne sont point des nombres carrés.

Il est clair, en second lieu, que pour résoudre des questions du second genre, et pour connaître exactement quelque rapport de grandeur ou de qualité qui est entre deux ou plusieurs choses, il est nécessaire et il suffit d'en connaître très-distinctement les faces selon lesquelles on doit les comparer pour en découvrir le rapport que l'on cherche. Par exemple, pour résoudre quelques-unes des questions qui tendent à découvrir quelques rapports exacts entre 4 et 16, se comme 4 et 16 sont des nombres pairs et des nombres carrés, il suffit de savoir exactement que 4 et 16 peuvent diviser sans fraction par la moitié, et que l'un et l'autre est le produit d'un nombre multiplié par lui-même, et il est

inutile d'examiner quelle est leur véritable grandeur. Car il est évident que pour reconnaître les rapports exacts de qualité qui sont entre les choses, il suffit d'avoir une idée très-distincte de leur qualité sans penser à leur grandeur; et que pour connaître leurs rapports exacts de grandeur, il suffit de connaître exactement leur grandeur sans rechercher leur véritable qualité.

Il est clair, en troisième lieu, que pour résoudre des questions du troisième genre et pour connaître quelque rapport assez approchant du rapport exact qui est entre deux ou plusieurs choses, il suffit d'en connaître à peu près les faces ou les côtés selon lesquels on doit les comparer pour découvrir le rapport approchant que l'on cherche soit de grandeur, soit de qualité. Par exemple, je puis savoir évidemment que $\sqrt{8}$ est plus grand que 2, parce que je puis savoir à peu près la véritable grandeur de $\sqrt{8}$, mais je ne puis connaître de combien $\sqrt{8}$ est plus grand que 2, parce que je ne puis connaître exactement la véritable grandeur de $\sqrt{8}$.

Enfin il est évident que, pour résoudre des questions du quatrième genre, et pour découvrir des rapports vagues et indéterminés, il suffit de connaître les choses d'une manière poportionnée au besoin que l'on a de les comparer pour découvrir les rapports que l'on cherche. De sorte qu'il n'est pas toujours nécessaire, pour résoudre toutes sortes de questions, d'avoir des idées très-distinctes de leurs termes, c'est-à-dire de connaître parfaitement les choses que leurs termes signifient. Mais il est nécessaire de les connaître d'autant plus exactement, que les rapports qu'on tâche de découvrir sont plus exacts et en plus grand nombre. Car, comme nous venons de voir, il suffit, dans les questions imparfaites, d'avoir des idées imparfaites des choses que l'on considère, afin de résoudre ces questions parfaitement, c'est-à-dire selon ce qu'elles contiennent. Et

l'on peut même résoudre fort bien des questions quoique l'on n'ait aucune idée distincte des termes qui les expriment. Car lorsqu'on demande si le feu est capable de fondre du sel, de durcir de la boue, de faire évaporer du plomb et mille autres choses semblables, on entend parfaitement ces questions, et l'on peut fort bien les résoudre quoiqu'on n'ait aucune idée distincte du feu, du sel, de la boue, etc. Parce que ceux qui font ces demandes veulent seulement savoir si l'on a quelque expérience sensible que le feu ait produit ces effets; c'est pourquoi, selon les connaissances que l'on a tirées de ses sens, on leur répond d'une manière capable de les contenter.

CHAPITRE VIII

Application des autres règles à des questions particulières.

Il y a des questions de deux sortes, de simples et de composées. La résolution des premières ne dépend que de la seule attention de l'esprit aux idées claires des termes qui les expriment. Les autres ne se peuvent résoudre que par comparaison à une troisième ou à plusieurs autres idées; on ne peut découvrir les rapports inconnus qui sont exprimés par les termes de la question, en comparant immédiatement les idées de ces termes, car elles ne peuvent se joindre ou se comparer. Il faut donc une ou plusieurs idées moyennes afin de faire les comparaisons nécessaires pour découvrir ces rapports, et observer exactement que ces idées moyennes soient claires et distinctes, à proportion que l'on tâche de découvrir des rapports plus exacts et en plus grand nombre.

Cette règle n'est qu'une suite de la première, et elle est d'une égale importance. Car s'il est nécessaire, pour connaître exactement les rapports des choses que l'on compare, d'en avoir des idées claires et distinctes; il est nécessaire, par la même raison, de bien connaître les idées moyennes par lesquelles on prétend faire ces comparaisons, puisqu'il faut connaître distinctement le rapport de la mesure avec chacune des choses que

l'on mesure pour en découvrir les rapports. Voici des exemples.

Lorsqu'on laisse nager librement un petit vase fort léger, dans lequel il y a une pierre d'aimant; si l'on vient à présenter au pôle septentrional de cet aimant le même pôle d'un autre aimant que l'on tient entre ses mains, aussitôt on voit que le premier aimant se retire comme s'il était poussé par quelque vent violent. Et l'on désire savoir la cause de cet effet.

Il est assez visible que, pour rendre raison du mouvement de cet aimant, il ne suffit pas de connaître les rapports qu'il a avec l'autre; car, quand même on les connaîtrait parfaitement tous, on ne pourrait pas comprendre comment ces deux corps se pourraient pousser sans se rencontrer.

Il faut donc examiner quelles sont les choses que l'on connaît distinctement être capables, selon l'ordre de la nature, de remuer quelque corps; car il est question de découvrir la cause naturelle du mouvement de l'aimant, qui est certainement un corps. Ainsi, il ne faut point recourir à quelque qualité, à quelque forme ou à quelque entité que l'on ne connaît point clairement être capable de remuer les corps, ni même à quelque intelligence, car on ne sait point avec certitude que les intelligences soient les causes ordinaires des mouvements naturels des corps, ni même si elles peuvent produire du mouvement.

On sait évidemment que c'est une loi de la nature que les corps se remuent les uns les autres lorsqu'ils se rencontrent; il faut donc tâcher d'expliquer le mouvement de l'aimant par le moyen de quelque corps qui le rencontre. Il est vrai qu'il se peut faire qu'il y ait quelque autre chose qu'un corps qui le remue; mais, si l'on n'a point d'idée distincte de cette chose, il ne faut point s'en servir comme d'un moyen recevable pour

découvrir ce qu'on cherche, ni pour l'expliquer aux autres; car ce n'est pas rendre raison d'un effet que d'en donner pour cause une chose que personne ne conçoit clairement. Il ne faut donc point se mettre en peine s'il y a, ou s'il n'y a pas, quelque autre cause naturelle du mouvement des corps que leur mutuelle rencontre; il faut plutôt supposer qu'il n'y en a point, et considérer avec attention quel corps peut rencontrer et remuer cet aimant.

On voit d'abord que ce n'est point l'aimant qu'on tient en main, puisqu'il ne touche pas celui qui est remué. Mais parce qu'il n'est remué qu'à l'approche de celui qu'on tient en main, et qu'il ne se remue pas de lui-même, on doit conclure que, bien que ce ne soit pas l'aimant qu'on tient qui le remue, ce doit être quelques petits corps qui en sortent et qui sont poussés par lui vers l'autre aimant.

Pour découvrir ces petits corps il ne faut pas ouvrir les yeux et s'approcher de cet aimant, car les sens imposeraient à la raison, et l'on jugerait peut-être qu'il ne sort rien de l'aimant, à cause qu'on n'en voit rien sortir; on ne se souviendrait peut-être pas qu'on ne voit pas les vents, même les plus impétueux, ni plusieurs autres corps qui produisent des effets extraordinaires. Il faut se tenir ferme à ce moyen très-clair et très-intelligible, et examiner avec soin tous les effets de l'aimant, afin de découvrir comment il peut sans cesse pousser hors de lui ces petits corps sans qu'il diminue; car les expériences que l'on fera découvriront que ces petits corps, qui sortent par un côté, rentrent incontinent par l'autre, et elles serviront à expliquer toutes les difficultés que l'on peut former contre la manière de résoudre cette question. Mais il faut bien remarquer qu'on ne devrait pas abandonner ce moyen, quand même on ne pourrait répondre à quelques difficultés

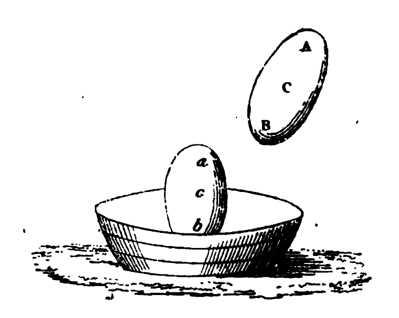
appuyées sur l'ignorance où l'on est de beaucoup de choses.

Si l'on ne souhaite pas d'examiner d'où vient que les aimants se repoussent lorsqu'on leur oppose les mêmes pôles, mais plutôt d'où vient qu'ils s'approchent et qu'ils se joignent l'un à l'autre lorsqu'on présente le pôle septentrional de l'un au pôle méridional de l'autre, la question sera plus difficile et un seul moyen ne suffira pas pour la résoudre. Ce n'est point assez de connaître exactement les rapports qui sont entre les pôles de ces deux aimants, ni de recourir au moyen que l'on a pris pour la question précédente, car ce moyen semble au contraire empêcher l'effet dont on chercherait la cause. Il ne faut point aussi recourir à aucune des choses que nous ne connaissons point clairement être les causes naturelles et ordinaires des mouvements corporels, ni nous délivrer de la difficulté de la question par l'idée vague et indéterminée d'une *qualité occulte* dans les aimants, par laquelle ils s'attirent l'un l'autre; car l'esprit ne peut concevoir clairement qu'un corps en puisse attirer un autre.

L'impénétrabilité des corps fait clairement concevoir que le mouvement se peut communiquer par impulsion, et l'expérience prouve, sans aucune obscurité, qu'effectivement il se communique par cette voie. Mais il n'y a aucune raison ni aucune expérience qui démontre clairement le mouvement d'*attraction;* car, dans les expériences qui semblent les plus propres à prouver cette espèce de mouvement, on reconnaît visiblement, lorsqu'on en découvre la cause véritable et certaine, que ce qui paraissait se faire par attraction ne se fait que par impulsion. Ainsi, il ne faut point s'arrêter à d'autre communication de mouvement qu'à celle qui se fait par impulsion, puisque cette manière est certaine et incontestable, et qu'il y a du moins quelque

obscurité dans les autres qu'on pourrait imaginer. Mais, quand on pourrait même démontrer qu'il y a dans les choses purement corporelles d'autres principes de mouvement que la rencontre des corps, on ne pourrait raisonnablement rejeter celui-ci ; l'on doit même s'y arrêter préférablement à tout autre, puisqu'il est le plus clair et le plus évident, et qu'il paraît si incontestable, qu'on ne craint point d'assurer qu'il a été reçu de tous les peuples et dans tous les temps.

L'expérience fait connaître qu'un aimant qui nage librement sur l'eau s'approche de celui qu'on tient en sa main lorsqu'on lui présente un certain côté ; il faut donc conclure qu'il est poussé vers lui. Mais, comme ce n'est pas l'aimant que l'on tient qui pousse celui qui nage, puisque celui qui nage s'approche de celui que l'on tient, et que cependant celui qui nage ne se remuerait point si l'on ne lui présentait celui que l'on tient, il est évident qu'il faut recourir au moins à deux moyens pour expliquer cette question, si l'on veut la résoudre par le principe reçu de la communication des mouvements.



L'aimant *c* s'approche de l'aimant C; donc l'air, ou la matière fluide et invisible qui l'environne, le pousse, puisqu'il n'y a point d'autre corps qui le puisse pous-

ser, et c'est là le premier moyen. L'aimant *c* ne s'approche qu'à la présence de l'aimant C; donc il est nécessaire que l'aimant C détermine l'air à pousser l'aimant *c*, et c'est là le second moyen. Il est évident que ces deux moyens sont absolument nécessaires. De sorte que la difficulté est présentement réduite à joindre ensemble ces deux moyens, ce que l'on peut faire en deux manières ; ou en commençant par quelque chose de connu dans l'air qui environne l'aimant *c*, ou en commençant par quelque chose de connu dans l'aimant C.

Si l'on connaît que les parties de l'air et de tous les corps fluides sont en continuelle agitation, l'on ne pourra douter qu'elles ne heurtent sans cesse contre l'aimant *c* qu'elles environnent; et, parce qu'elles le heurtent également de tous côtés, elles ne le poussent pas plus d'un côté que de l'autre, tant qu'il y a autant d'air d'un côté que de l'autre. Les choses étant ainsi, il est facile de juger que l'aimant C empêche qu'il n'y ait autant de cet air dont nous parlons vers *a* que vers *b*. Mais cela ne se peut faire qu'en répandant quelques autres corps dans l'espace qui est entre C et *c* : il doit donc sortir des petits corps des aimants pour occuper cet espace. Et c'est aussi ce que l'expérience fait voir, lorsqu'on répand de la limaille de fer [1] autour d'un aimant; car cette limaille rend visible le cours de ces petits corps invisibles. Ainsi ces petits corps, chassant l'air qui est vers *a*, l'aimant *c* en est moins poussé par ce côté que par l'autre; et par conséquent il doit s'approcher de l'aimant C, puisque tout corps doit se mouvoir du côté d'où il est moins poussé.

Mais si l'aimant *c* n'avait, vers le pôle *a*, plusieurs

[1] Voyez les *Principes de la Philosophie de Descartes*, quatrième partie.

pores propres à recevoir les petits corps qui sortent du pôle B de l'autre aimant, et trop petits pour recevoir ceux de l'air, tant grossier que subtil, il est évident que ces petits corps, étant plus agités que cet air, puisqu'ils le doivent chasser d'entre les aimants, ils pousseraient l'aimant *c* et l'éloigneraient de C. Ainsi, puisque l'aimant *c* s'approche ou s'éloigne de C, lorsqu'on lui présente différents pôles, il est nécessaire de conclure que les petits corps, qui sortent de l'aimant C, passent librement et sans repousser l'aimant *c* par le côté *a*, et le repoussent par le côté *b*. Ce que je dis d'un de ces aimants se doit aussi entendre de l'autre.

Il est visible que l'on apprend toujours quelque chose par cette manière de raisonner sur des idées claires et des principes incontestables. Car l'on a découvert que l'air qui environne l'aimant *c* était chassé d'entre les aimants par des corps qui sortent sans cesse de leurs pôles, et qui trouvent leur passage libre par un côté et fermé par l'autre. Et, si l'on voulait découvrir quelle est à peu près la grandeur et la figure des pores de l'aimant par lesquels ces petits corps traversent, il faudrait encore faire d'autres expériences; mais cela nous conduirait où nous ne voulons pas aller, et où nous pourrions bien nous égarer. On peut consulter sur ces questions les principes de la philosophie de M. Descartes, non pour suivre aveuglément les sentiments de ce savant philosophe, mais pour s'accoutumer à sa méthode de philosopher. Je dis seulement, pour répondre à une objection qui frappe d'abord, d'où vient que ces petits corps ne peuvent rentrer par les pores d'où ils sont sortis; qu'outre une grandeur ou une figure déterminée capable de produire cet effet, l'inflexion des petites branches qui composent ces pores peut obéir en un sens aux petits corps qui les traversent, et se hérisser et leur fermer le passage en un autre sens. Le cou-

rant continuel de la matière subtile d'un pôle à l'autre, dans les pores de l'aimant, suffit même pour empêcher qu'elle ne rentre par les pores dont elle est sortie; car une partie de cette matière ne peut pas vaincre ce courant pour se faire passage dans les pores dont elle est sortie, ni dans ceux du pôle de même nom, qui ont un courant contraire. De sorte qu'il ne faut point être surpris de la différence des pôles de l'aimant; car cette différence peut être expliquée en bien des manières, et il n'y a de la difficulté qu'à reconnaître la véritable.

Si l'on avait tâché de résoudre la question que l'on vient d'examiner, en commençant par les petits corps qu'on suppose sortir de l'aimant C, on aurait trouvé la même chose, et l'on aurait aussi découvert que l'air est composé d'une infinité de parties qui sont dans une agitation continuelle; car sans cela il serait impossible que l'aimant *c* pût s'approcher de l'aimant C. Je ne m'arrête pas à expliquer ceci, parce que cela n'est pas difficile.

Voici une question plus composée que les précédentes et dans laquelle il faut faire usage de plusieurs règles. On demande quelle peut être la cause naturelle et mécanique du mouvement de nos membres.

L'idée de cause naturelle est claire et distincte, si on l'entend comme je l'ai expliqué dans la question précédente; mais le terme de mouvement de nos membres est équivoque et confus, car il y a plusieurs sortes de ces mouvements : il y en a de volontaires, de naturels et de convulsifs. Il y a aussi différents membres dans le corps de l'homme. Ainsi, selon la première règle, je dois demander duquel de ces mouvements on souhaite de savoir la cause. Mais si on laisse la question indéterminée, afin que j'en use à mon choix, j'examine la question de cette sorte.

Je considère avec attention les propriétés de ces

mouvements; et parce que je découvre d'abord que les mouvements volontaires se font d'ordinaire plus promptement que les convulsifs, j'en conclus que leur cause en peut être différente. Ainsi je puis et je dois par conséquent examiner la question par parties; car elle paraît être de longue discussion.

Je me restreins à ne considérer d'abord que le mouvement volontaire; et parce que nous avons plusieurs parties qui servent à ces mouvements, je ne m'attache qu'au bras. Je considère donc que le bras est composé de plusieurs muscles qui ont presque tous quelque action lorsqu'on lève de terre ou qu'on remue diversement quelque corps; mais je ne m'arrête qu'à un seul, voulant bien supposer que les autres sont à peu près formés d'une même manière. Je m'instruis de sa composition par quelque livre d'anatomie ou plutôt par la vue sensible de ses fibres et de ses tendons que je me fais disséquer par quelque habile anatomiste à qui je fais toutes les demandes qui pourront dans la suite me faire naître dans l'esprit quelque moyen de trouver ce que je cherche.

Considérant donc toutes choses avec attention, je ne puis douter que le principe du mouvement de mon bras ne dépende de l'accourcissement des muscles qui le composent. Et si je veux bien, pour ne pas m'embarrasser de trop de choses, supposer, selon l'opinion commune, que cet accourcissement se fait par le moyen des esprits animaux qui remplissent le ventre de ces muscles et qui en approchent ainsi les extrémités, toute la question qui regarde le mouvement volontaire sera réduite à savoir comment le peu d'esprits animaux qui sont contenus dans un bras peuvent en enfler subitement les muscles selon les ordres de la volonté avec une force suffisante pour lever un fardeau de cent pesant et davantage.

Quand on médite ceci avec quelque application, le premier moyen qui se présente à l'imagination est d'ordinaire celui de quelque effervescence prompte et violente semblable à celle de la poudre à canon ou de certaines liqueurs remplies de sels alcalis, lorsqu'on les mêle avec celles qui sont roides ou pleines de sel acide. Quelque peu de poudre à canon est capable, lorsqu'elle s'allume, d'enlever non-seulement un fardeau de cent livres, mais une tour et même une montagne. Les tremblements de terre qui renversent des villes et qui secouent des provinces entières se font aussi par des esprits qui s'allument sous terre à peu près comme la poudre à canon. Ainsi, en supposant dans le bras une cause de la fermentation et de la dilatation des esprits, on pourra dire qu'elle est le principe de cette force qu'ont les hommes pour faire des mouvements si prompts et si violents.

Cependant comme on doit se défier de ces moyens qui n'entrent dans l'esprit que par les sens et dont on n'a point de connaissance claire et évidente, on ne doit pas si facilement se servir de celui-ci, car enfin il ne suffit pas de rendre raison de la force et de la promptitude de nos mouvements par une comparaison. Cette raison est confuse, mais de plus elle est imparfaite; car on doit expliquer ici un mouvement volontaire, et la fermentation n'est pas volontaire. Le sang se fermente avec excès dans les fièvres, et l'on ne peut l'en empêcher. Les esprits s'enflamment et s'agitent dans le cerveau, et leur agitation ne diminue pas selon nos désirs. Quand un homme remue le bras en diverses façons, il faudrait, selon cette explication, qu'il se fît un million de fermentations grandes et petites, promptes et lentes, qui commençassent, et, ce qui est encore plus difficile à expliquer selon cette supposition, qui finissent dans le moment qu'il le veut. Il faudrait que ces fermenta-

tions ne dissipassent point toute leur matière et que cette matière fût toujours prête à prendre feu. Lorsqu'un homme a fait dix lieues, combien de mille fois faut-il que les muscles qui servent à marcher se soient emplis et vidés? et combien faudrait-il d'esprits si la fermentation les dissipait et les amortissait à chaque pas? Cette raison est donc imparfaite pour expliquer les mouvements de notre corps qui dépendent entièrement de notre volonté.

Il est évident que la question présente consiste dans ce problème des mécaniques : *Trouver par des machines pneumatiques le moyen de vaincre telle force, comme de cent pesant, par une autre force si petite que l'on voudra, comme celle du poids d'une once, et que l'application de cette petite force pour produire son effet dépende de la volonté.* Or, ce problème est facile à résoudre et la démonstration en est claire.

On peut le résoudre par un vase qui ait deux ouvertures dont l'une soit un peu plus de 1600 fois plus grande que l'autre, et dans lesquelles on insère les canons de deux soufflets égaux, et que l'on applique une force 1600 fois seulement plus grande que l'autre au soufflet de la plus grande ouverture, car alors la force 1600 fois plus petite vaincra la plus grande. Et la démonstration en est claire par les mécaniques, puisque les forces ne sont point justement en proportion avec les ouvertures, et que le rapport de la petite force à la petite ouverture est plus grand que le rapport de la grande force à la grande ouverture.

Mais pour résoudre ce problème par une machine qui représente mieux l'effet des muscles que celle qu'on vient de donner, il faut souffler quelque peu dans un ballon et appuyer ensuite, sur ce ballon à demi enflé de vent, une pierre de 5 ou 6 cents pesant, ou, l'ayant mis sur une table, le couvrir d'un ais, et cet ais d'une

fort grosse pierre, ou faire asseoir un homme des plus pesants sur cet ais, en lui donnant même la liberté de se retenir à quelque chose afin de résister à l'enflure du ballon; car si quelqu'un souffle de nouveau seulement avec la bouche dans ce ballon, il soulèvera la pierre qui le comprime ou l'homme qui est assis dessus, pourvu que le canal par lequel le vent entre dans le ballon ait une soupape qui l'empêche de sortir lorsqu'il faut reprendre haleine. La raison de ceci est que l'ouverture du ballon est si petite ou doit être supposée si petite par rapport à toute la capacité du même ballon qui résiste par le poids de la pierre qu'une très-petite force est capable d'en vaincre une très-grande par cette manière.

Si l'on considère aussi que le souffle seul est capable de pousser une balle de plomb avec violence par le moyen des sarbacanes, à cause que la force du souffle ne se dissipe point et se renouvelle sans cesse, on reconnaîtra visiblement que la proportion nécessaire entre l'ouverture et la capacité du ballon étant supposée, le souffle seul peut vaincre facilement de très-grandes forces.

Si donc l'on conçoit que les muscles entiers ou chacune des fibres qui les composent ont comme ce ballon une capacité propre à recevoir les esprits animaux ; que les pores par où les esprits s'y insinuent sont peut-être encore plus petits à proportion que le col d'une vessie ou le trou d'un ballon ; que les esprits sont retenus et poussés dans les nerfs à peu près comme le souffle dans les sarbacanes, et que les esprits sont plus agités que l'air des poumons et poussés avec plus de force dans les muscles qu'il ne l'est dans les ballons ; on reconnaîtra que le mouvement des esprits qui se répandent dans les muscles peut vaincre la force des plus pesants fardeaux que l'on porte ; et que si on ne peut en

porter de plus pesants, le défaut de force ne vient point tant du côté des esprits que de celui des fibres et des peaux qui composent les muscles, lesquels crèveraient si on faisait trop d'effort. D'ailleurs, on prend garde que par les lois de l'union de l'âme et du corps les mouvements de ces esprits, quant à leur détermination, dépendent de la volonté des hommes, on verra bien que les mouvements des bras doivent être volontaires.

Il est vrai que nous remuons notre bras avec une telle promptitude qu'il semble d'abord incroyable que l'épanchement des esprits dans les muscles qui le composent puisse être assez prompt pour cela. Mais nous devons considérer que ces esprits sont extrêmement agités, toujours prêts à entrer d'un muscle dans l'autre, et qu'il n'en faut pas beaucoup pour les enfler aussi peu qu'il est nécessaire afin de les remuer seuls, ou lorsque nous levons de terre quelque chose de fort léger ; car lorsque nous avons quelque chose de pesant à lever, nous ne le pouvons pas faire avec beaucoup de promptitude. Les fardeaux étant pesants, il faut beaucoup enfler et bander les muscles ; pour les enfler en cette sorte, il faut davantage d'esprits qu'il n'y en a dans les muscles voisins ou antagonistes. Il faut donc quelque peu de temps pour faire venir ces esprits de loin et pour en pousser une quantité capable de résister à la pesanteur. Ainsi ceux qui sont chargés ne peuvent courir, et ceux qui lèvent de terre quelque chose de pesant ne le font pas avec autant de promptitude que ceux qui lèvent une paille.

Si l'on fait encore réflexion que ceux qui ont plus de feu ou un peu de vin dans la tête sont bien plus prompts que les autres ; qu'entre les animaux ceux qui ont les esprits plus agités, comme les oiseaux, se remuent avec plus de promptitude que ceux qui ont le sang froid, comme les grenouilles, et qu'il y en a même

quelques-uns, comme le caméléon, la tortue et quelques insectes dont les esprits sont si peu agités que leurs muscles ne se remplissent pas plus promptement qu'un petit ballon dans lequel on soufflerait. Si l'on considère bien toutes ces choses, on pourra peut-être croire que l'explication que nous venons de donner est recevable.

Mais encore que cette partie de la question proposée qui regarde les mouvements volontaires soit suffisamment résolue, on ne doit pas cependant assurer qu'elle le soit entièrement et qu'il n'y ait rien davantage dans notre corps qui contribue à ces mouvements que ce qu'on a dit ; car apparemment il y a dans nos muscles mille ressorts qui facilitent ces mouvements, lesquels seront éternellement inconnus à ceux mêmes qui devinent le mieux sur les ouvrages de Dieu.

La seconde partie de la question qu'il faut examiner regarde les mouvements naturels ou ces sortes de mouvements qui n'ont rien d'extraordinaire, comme ont les mouvements convulsifs, mais qui sont absolument nécessaires à la conservation de la machine, et qui, par conséquent, ne dépendent point entièrement de nos volontés.

Je considère donc d'abord avec toute l'attention dont je suis capable quels sont les mouvements qui ont ces conditions, et s'ils sont entièrement semblables. Mais, parce que je reconnais d'abord qu'ils sont presque tous différents les uns des autres, pour ne me pas embarrasser de trop de choses, je ne m'arrête qu'au mouvement du cœur. Cette partie est la plus connue, et ses mouvements sont les plus sensibles. J'examine donc sa structure, et je remarque deux choses entre plusieurs autres : la première, qu'il est composé de fibres comme les autres muscles ; la seconde, qu'il a deux cavités très-considérables. Je juge donc que son mouvement se

peut faire par le moyen des esprits animaux, puisque c'est un muscle; et que le sang s'y fermente et s'y dilate, puisqu'il y a des cavités. Le premier de ces jugements est appuyé sur ce que je viens de dire, et le second sur ce que le cœur est beaucoup plus chaud que toutes les autres parties du corps; que c'est lui qui répand la chaleur avec le sang dans tous nos membres; que ces deux cavités n'ont pu se conserver que par la dilatation du sang, et qu'ainsi elles servent à la cause qui les a produites. Je puis donc rendre suffisamment raison du mouvement du cœur par les esprits qui l'agitent et par le sang qui le dilate lorsque ce sang se fermente; car encore que la cause que j'apporte de son mouvement ne soit peut-être pas la véritable, il me paraît certain qu'elle est suffisante pour le produire.

Il est vrai que le principe de la fermentation ou de la dilatation des liqueurs n'est peut-être pas assez connu à tous ceux qui liront ceci pour prétendre avoir expliqué un effet lorsqu'on a fait voir en général que sa cause est la fermentation; mais on ne doit pas résoudre toutes les questions particulières en remontant jusques aux premières causes. Ce n'est pas que l'on n'y puisse remonter et découvrir ainsi le véritable système dont tous les effets particuliers dépendent, pourvu que l'on ne s'arrête qu'aux idées claires; mais c'est que cette manière de philosopher n'est pas la plus juste ni la plus courte.

Pour faire comprendre ce que je veux dire, il faut savoir qu'il y a des questions de deux sortes. Dans les premières, il s'agit de découvrir la nature et les propriétés de quelque chose; dans les autres, on souhaite seulement de savoir si une telle chose a ou n'a pas une telle propriété : ou, si l'on sait qu'elle a une telle propriété, on veut seulement découvrir quelle en est la cause.

Pour résoudre les questions du premier genre, il faut considérer les choses dans leur naissance, et les concevoir toujours s'engendrer par les voies les plus simples et les plus naturelles. Pour résoudre les autres, il faut s'y prendre d'une manière bien différente : il faut les résoudre par des suppositions, et examiner si ces suppositions font tomber dans quelque absurdité ou si elles conduisent à quelque vérité clairement connue.

On veut, par exemple, découvrir quelles sont les propriétés de la *roulette* ou de quelqu'une des *sections coniques*, il faut considérer ces lignes dans leur génération, et les former selon les voies les plus simples et les moins embarrassées; car c'est là le meilleur et le plus court chemin pour en découvrir la nature et les propriétés. On voit sans peine que la sous-tendante de la roulette est égale au cercle qui l'a formée; et, si l'on n'en découvre pas facilement beaucoup de propriétés par cette voie, c'est que la ligne circulaire qui sert à la former n'est pas assez connue. Mais pour les lignes purement mathématiques, ou dont on peut connaître plus clairement les rapports, telles que sont les sections coniques, il suffit, pour en découvrir un très-grand nombre de propriétés, de considérer ces lignes dans leur génération. Il faut seulement prendre garde que, pouvant s'engendrer par des mouvements réglés en plusieurs manières, toute sorte de génération n'est pas également propre à éclairer l'esprit; que les plus simples sont les meilleures, et qu'il arrive cependant que certaines manières particulières sont plus propres que les autres à démontrer quelques propriétés particulières.

Mais s'il n'est pas question de découvrir en général les propriétés d'une chose, mais de savoir si une chose a une telle propriété, alors il faut supposer qu'elle l'a effectivement, et examiner avec attention ce qui doit suivre de cette supposition, si elle conduit à une absur-

dité manifeste ou bien à quelque vérité incontestable qui puisse servir de moyen pour découvrir ce qu'on cherche ; et c'est là la manière dont les géomètres se servent pour résoudre leurs problèmes. Ils supposent ce qu'ils cherchent et ils examinent ce qui en doit arriver ; ils considèrent attentivement les rapports qui résultent de leur supposition ; ils représentent tous ces rapports, qui renferment les conditions du problème, par des *équations*, et ils réduisent ensuite ces *équations* selon les règles qu'ils en ont, en sorte que ce qu'il y a d'inconnu se trouve égal à une ou plusieurs choses entièrement connues.

S'il est donc question de découvrir en général la nature du feu et des différentes fermentations qui sont les causes les plus universelles des effets naturels, je dis que la voie la plus courte et la plus sûre est de l'examiner dans son principe. Il faut considérer la formation des corps les plus agités et dont le mouvement se répand dans ceux qui se fermentent ; il faut, par des idées claires et par les voies les plus simples, examiner ce que le mouvement est capable de produire dans la matière; et, parce que le feu et les différentes fermentations sont des choses fort générales, et qui dépendent par conséquent de peu de causes, il ne sera pas nécessaire de considérer longtemps ce dont la matière est capable, lorsqu'elle est animée par le mouvement, pour reconnaître la nature de la fermentation dans son principe ; et l'on apprendra en même temps plusieurs autres choses absolument nécessaires à la connaissance de la physique. Au lieu que, si l'on voulait raisonner dans cette question par suppositions, afin de remonter ainsi jusques aux premières causes et jusques aux lois de la nature selon lesquelles toutes choses se forment, on ferait beaucoup de fausses suppositions qui ne serviraient à rien.

On pourrait bien reconnaître que la cause de la fermentation est le mouvement d'une matière invisible qui se communique aux parties de celle qui s'agite; car on sait assez que le feu et les différentes fermentations des corps consistent dans leur agitation, et que, par les lois de la nature, les corps ne reçoivent immédiatement leur mouvement que par la rencontre de quelques autres plus agités. Ainsi on pourrait découvrir qu'il y a une matière invisible dont l'agitation se communique par la fermentation aux corps visibles. Mais il serait moralement impossible, par la voie des suppositions, de découvrir comment cela se fait; et il n'est pas de beaucoup si difficile de le découvrir lorsqu'on examine la formation des éléments ou des corps, dont il y a un plus grand nombre de même nature, comme on le peut voir en partie par le système de M. Descartes.

La troisième partie de la question, qui est des mouvements convulsifs, ne sera pas extrêmement difficile à résoudre, pourvu que l'on suppose qu'il y a dans le corps des esprits animaux capables de quelque fermentation et des humeurs assez pénétrantes pour s'insinuer dans les pores des nerfs par où les esprits se répandent dans les muscles, pourvu aussi que l'on ne prétende point déterminer quelle est la véritable disposition des parties invisibles qui contribuent à ces mouvements convulsifs.

Lorsque l'on a séparé un muscle du reste du corps, et qu'on le tient par les extrémités, on voit sensiblement qu'il fait effort pour se raccourcir lorsqu'on le pique par le ventre. Il y a de l'apparence que ceci dépend de la construction des parties imperceptibles qui le composent, lesquelles, comme autant de ressorts, sont déterminées à de certains mouvements par celui de la piqûre. Mais qui pourrait s'assurer d'avoir trouvé la véritable disposition des parties qui servent à pro-

duire ce mouvement, et qui pourrait en donner une démonstration incontestable? Certainement cela paraît impossible, quoique peut-être, à force d'y penser, l'on puisse imaginer une construction de muscles propres à faire tous les mouvements dont nous les voyons capables. Il ne faut donc point penser à déterminer quelle est la véritable construction des muscles. Mais, parce qu'on ne peut raisonnablement douter qu'il n'y ait des esprits susceptibles de quelque fermentation par le mélange de quelque matière subtile, et que les humeurs âcres et piquantes ne puissent s'insinuer dans les nerfs, on peut le supposer.

Pour résoudre la question proposée, il faut donc examiner d'abord combien il y a de sortes de mouvements convulsifs; et, parce que le nombre en paraît indéfini, il faut s'arrêter aux principaux, dont les causes semblent être différentes. Il faut considérer les parties dans lesquelles ils se font, les maladies qui les précèdent et qui les suivent; s'ils se font avec douleur ou sans douleur; et, sur toutes choses, quelle est leur promptitude et leur violence; car il y en a qui se font avec promptitude et violence, d'autres avec promptitude sans violence, et d'autres avec violence sans promptitude, et d'autres enfin sans violence et sans promptitude; il y en a qui finissent et qui recommencent sans cesse; il y en a qui tiennent les parties roides et sans mouvement pour quelque temps, et il y en a qui en ôtent entièrement l'usage et qui les défigurent.

Toutes ces choses considérées, il n'est pas difficile d'expliquer en général comment ces mouvements convulsifs se peuvent faire après ce qu'on vient de dire des mouvements naturels et des mouvements volontaires; car si l'on conçoit qu'il se mêle avec les esprits qui sont contenus dans un muscle quelque matière capable de les fermenter, ce muscle s'enflera et pro-

duira dans cette partie un mouvement convulsif.

Si l'on peut facilement résister à ce mouvement, ce sera une marque que les nerfs ne seront point bouchés par quelque humeur, puisque l'on peut vider le muscle des esprits qui y sont entrés et les déterminer à enfler le muscle antagoniste; mais si l'on ne le peut, il faudra conclure que les humeurs piquantes et pénétrantes ont au moins quelque part à ce mouvement. Il peut même quelquefois arriver que ces humeurs soient la seule cause de ces mouvements convulsifs; car elles peuvent déterminer le cours des esprits vers certains muscles, en ouvrant les passages qui les y portent et en fermant les autres, outre qu'elles peuvent en raccourcir les tendons et les fibres en pénétrant leurs pores.

Lorsqu'un poids fort pesant pend au bout d'une corde, on l'élève notablement si l'on mouille seulement cette corde, parce que les parties de l'eau, s'insinuant comme autant de petits coins entre les filets dont la corde est composée, elles l'accourcissent en l'élargissant. De même les humeurs pénétrantes et piquantes, s'insinuant dans les pores des nerfs, les raccourcissent, tirent les parties qui y sont attachées, et produisent dans le corps des mouvements convulsifs qui sont extrêmement lents, violents et douloureux, et laissent souvent la partie dans une contorsion extraordinaire pendant un temps considérable.

Pour les mouvements convulsifs qui se font avec promptitude, ils sont causés par les esprits; mais il n'est pas nécessaire que ces esprits reçoivent quelque fermentation, il suffit pour cela que les conduits par où ils passent soient plus ouverts par un côté que par un autre.

Quand toutes les parties du corps sont dans leur situation naturelle, les esprits animaux s'y répandent

également et promptement par rapport au besoin de la machine, et ils exécutent fidèlement les ordres de la volonté; mais lorsque les humeurs troublent la disposition du cerveau, et qu'elles changent ou remuent diversement les ouvertures des nerfs, ou que, pénétrant dans les muscles, elles en agitent les ressorts, les esprits se répandent dans les parties d'une manière toute nouvelle, et produisent des mouvements extraordinaires sans que la volonté y ait part.

Cependant on peut quelquefois, par une forte résistance, empêcher quelques-uns de ces mouvements, et diminuer même peu à peu les traces qui servent à les produire, quoique l'habitude soit toute formée. Ceux qui prennent garde à eux s'empêchent assez facilement de faire des grimaces ou de prendre un air ou une posture indécente, quoique le corps y soit disposé; ils surmontent même ces choses, quoiqu'elles soient fortifiées par l'habitude, mais avec beaucoup plus de peine, car il faut toujours les combattre dans leur naissance et avant que le cours des esprits se soit fait un chemin trop difficile à fermer.

La cause de ces mouvements est quelquefois dans le muscle qui est agité, c'est quelque humeur qui le pique ou quelques esprits qui s'y fermentent; mais on doit juger qu'elle est dans le cerveau, principalement lorsque les convulsions n'agitent pas seulement une ou deux parties du corps en particulier, mais presque toutes, et encore dans plusieurs maladies qui changent la constitution naturelle du sang et des esprits.

Il est vrai qu'un seul nerf ayant quelquefois différentes branches qui se répandent dans des parties du corps assez éloignées, comme sur le visage et dans les entrailles, il arrive assez souvent que la convulsion, ayant sa cause dans une partie dans laquelle quelqu'une de ces branches s'insinue, peut se communiquer à celles

où les autres branches répondent sans que le cerveau en soit la cause et que les esprits soient corrompus.

Mais, lorsque les mouvements convulsifs sont communs à presque toutes les parties du corps, il est nécessaire de dire ou que les esprits se fermentent d'une manière extraordinaire, ou que l'ordre et l'arrangement des parties du cerveau est troublé, ou que toutes ces deux choses arrivent. Je ne m'arrête pas davantage à cette question, car elle devient si composée et dépend de tant de choses, lorsqu'on descend dans le particulier, qu'elle ne peut pas facilement servir à expliquer clairement les règles que l'on a données.

Il n'y a point de science qui fournisse davantage d'exemples propres pour faire voir l'utilité de ces règles que la géométrie, et principalement l'algèbre; car ces deux sciences en font un usage continuel. La géométrie fait clairement connaître la nécessité qu'il y a de commencer toujours par les choses les plus simples et qui renferment le moins de rapports. Elle examine toujours ces rapports par des mesures clairement connues; elle retranche tout ce qui est inutile pour les découvrir; elle divise en parties les questions composées; elle range ces parties et les examine par ordre; enfin, le seul défaut qui se rencontre dans cette science c'est, comme j'ai déjà dit ailleurs, qu'elle n'a pas de moyen fort propre pour abréger les idées et les rapports qu'on a découverts. Ainsi, quoiqu'elle règle l'imaginatton et qu'elle rende l'esprit juste, elle n'en augmente pas de beaucoup l'étendue, et elle ne le rend point capable de découvrir des vérités fort composées.

Mais l'algèbre apprenant à abréger continuellement, et de la manière du monde la plus courte, les idées et leurs rapports, elle augmente extrêmement la capacité de l'esprit; car on ne peut rien concevoir de si composé dans les rapports des grandeurs que l'esprit ne

puisse, avec le temps, le découvrir par les moyens qu'elle fournit lorsqu'on sait la voie dont il s'y faut prendre.

La cinquième règle et les autres, où il est parlé de la manière d'abréger les idées, ne regardent que cette science, car l'on n'a point dans les autres sciences de manière commode de les abréger. Ainsi je ne m'arrêterai pas à les expliquer. Ceux qui ont beaucoup d'inclination pour les mathématiques et qui veulent donner à leur esprit toute la force et toute l'étendue dont il est capable, et se mettre ainsi en état de découvrir par eux-mêmes une infinité de nouvelles vérités, s'étant sérieusement appliqués à l'algèbre, reconnaîtront que si cette science est si utile à la recherche de la vérité, c'est parce qu'elle observe les règles que nous avons prescrites. Mais j'avertis que par l'algèbre j'entends principalement celle dont M. Descartes et quelques autres se sont servis.

Avant que de finir cet ouvrage, je vais donner un exemple un peu étendu pour faire mieux connaître l'utilité que l'on peut retirer de tout ce livre. Je représente, dans cet exemple, les démarches d'un esprit qui, voulant examiner une question assez importante, fait effort pour se délivrer de ses préjugés. Je le fais même tomber d'abord dans quelque faute afin que cela réveille le souvenir de ce que j'ai dit ailleurs. Mais, son attention le conduisant enfin à la vérité qu'il cherche, je le fais parler positivement comme un homme qui prétend avoir résolu la question qu'il a examinée.

CHAPITRE IX

Dernier exemple pour faire connaître l'utilité de cet ouvrage. L'on recherche dans cet exemple la cause physique de la dureté ou de l'union des parties des corps les unes avec les autres.

Les corps sont unis ensemble en trois manières, par la *continuïté*, par la *contiguïté*, et par une troisième manière qui n'a point de nom particulier à cause qu'elle arrive rarement, et que j'appellerai du terme général d'*union*.

Par la *continuité*, ou par la cause de la continuité, j'entends ce je ne sais quoi que je tâche de découvrir, qui fait que les parties d'un corps tiennent si fort les unes aux autres qu'il faut faire effort pour les séparer, et qu'on les regarde comme ne faisant ensemble qu'un tout.

Par la *contiguïté,* j'entends ce je ne sais quoi qui me fait juger que deux corps se touchent immédiatement, en sorte qu'il n'y ait rien entre eux, mais que je ne juge pas étroitement unis, à cause que je les puis facilement séparer.

Par ce troisième terme, *union*, j'entends encore un je ne sais quoi qui fait que deux verres ou deux marbres, dont on a usé et poli les surfaces en les frottant l'une sur l'autre, s'attachent de telle sorte, qu'encore qu'on les puisse très-facilement séparer en les faisant glisser, on a pourtant quelque peine à le faire en un autre sens.

Or ceci n'est pas *continuité,* puisque ces deux verres ou ces deux marbres étant unis de cette manière ne sont point conçus comme ne faisant qu'un tout, à cause qu'on les peut séparer en un sens avec beaucoup de facilité. Ce n'est pas aussi simplement *contiguïté,* quoique cela en approche fort, parce que ces deux parties de verre ou de marbre sont assez étroitement unies et même beaucoup plus que les parties des corps mous et liquides, comme celles du beurre et de l'eau.

Ces termes ainsi expliqués, il faut présentement chercher la cause qui unit les corps et les différences qui se trouvent entre la *continuité*, la *contiguïté* et l'*union*, des corps selon le sens que j'ai déterminé. Je vais chercher d'abord la cause de la *continuité*, ou quel est ce je ne sais quoi qui fait que les parties d'un corps se tiennent si fort les unes aux autres qu'il faut faire effort pour les séparer, et qu'on les regarde comme ne faisant ensemble qu'un tout. J'espère que cette cause étant trouvée, il n'y aura pas grande difficulté à découvrir le reste.

Il me semble présentement qu'il est nécessaire que ce je ne sais quoi qui lie les parties mêmes les plus petites de ce morceau de fer que je tiens entre mes mains, soit quelque chose de bien puissant, puisqu'il faut que je fasse un très-grand effort pour en rompre une petite partie. Mais ne me trompé-je point? ne se peut-il pas faire que cette difficulté que je trouve à rompre le moindre petit morceau de fer vienne de ma faiblesse et non pas de la résistance de ce fer ; car je me souviens que j'ai fait autrefois plus d'effort que je n'en fais maintenant pour rompre un morceau de fer pareil à celui que je tiens; et si je tombais malade, il pourrait arriver que même avec de très-grands efforts je n'en pourrais venir à bout. Je vois bien que je ne dois pas juger

absolument de la fermeté dont les parties du fer sont jointes ensemble par les efforts que je fais à les désunir. Je dois seulement juger qu'elles tiennent très-fort les unes aux autres par rapport à mon peu de force; ou qu'elles se tiennent plus fort que les parties de ma chair, puisque les sentiments de douleur que j'ai en faisant trop d'efforts m'avertissent que je désunirai plutôt les parties de mon corps que celles du fer.

Je reconnais donc que de même que je ne suis point fort ou faible absolument, le fer ou les autres corps ne sont point durs ou flexibles absolument, mais seulement par rapport à la cause qui agit contre eux; et que les efforts que je fais ne peuvent me servir de règle pour mesurer la grandeur de la force qu'il faut employer pour vaincre la résistance et la dureté du fer. Car les règles doivent être invariables, et ces efforts varient selon les temps, selon l'abondance des esprits animaux et la dureté des chairs, puisque je ne puis pas toujours produire les mêmes effets en faisant les mêmes efforts.

Cette réflexion me délivre d'un préjugé que j'avais qui me faisait imaginer de forts liens pour unir les parties des corps; lesquels liens ne sont peut-être point; et j'espère qu'elle ne me sera pas inutile dans la suite, car j'ai une pente étrange à juger de tout par rapport à moi et à suivre les impressions de mes sens, à quoi je prendrai garde avec plus de soin. Mais continuons.

Après avoir pensé quelque temps et cherché avec quelque application la cause de cette étroite union sans avoir pu rien découvrir, je me sens porté par ma négligence et par ma nature à juger comme plusieurs autres, que c'est la forme des corps qui conserve l'union entre leurs parties, ou l'amitié et l'inclination qu'elles ont pour leurs semblables, car il n'y a rien de plus commode que de se laisser quelquefois séduire et de-

venir ainsi tout d'un coup savant à peu de frais.

Mais puisque je ne veux rien croire que je ne sache, il ne faut pas que je me laisse ainsi abattre par ma propre paresse ni que je me rende à de simples lueurs. Quittons donc ces formes et ces inclinations dont nous n'avons point d'idées distinctes et particulières, mais seulement de confuses et générales que nous ne formons, ce me semble, que par rapport à notre nature, et de l'existence même desquelles plusieurs personnes et peut-être des nations entières ne conviennent pas.

Il me semble que je vois la cause de cette étroite union des parties qui composent les corps durs sans y admettre autre chose que tout ce que tout le monde convient y être, ou tout au moins tout ce que le monde conçoit distinctement pouvoir y être. Car tout le monde connaît distinctement que tous les corps sont composés ou peuvent être composés de petites parties. Ainsi il se pourra faire qu'il y en aura qui seront crochus et branchus, et comme de petits liens capables d'arrêter fortement les autres, ou bien qu'elles s'entrelaceront toutes dans leurs branches, de sorte qu'on ne pourra pas facilement les désunir.

J'ai une grande pente à me laisser aller à cette pensée, et d'autant plus grande que je vois que les parties visibles des corps grossiers s'arrêtent et s'unissent les unes avec les autres de cette manière. Mais je ne saurais trop me défier des préoccupations et des impressions de mes sens. Il faut donc que j'examine encorela chose de plus près, et que je cherche même la raison pourquoi les plus petites et les dernières parties solides des corps, en un mot les parties mêmes de chacun de ces liens se tiennent ensemble, car elles ne peuvent être unies par d'autres liens encore plus petits puisque je les suppose solides. Ou bien si je dis qu'elles sont unies de cette sorte, on me demandera avec raison

qui unira ensemble ces autres et ainsi à l'infini.

De sorte que présentement le nœud de la question est de savoir comment les parties de ces petits liens ou de ces parties branchues peuvent être aussi étroitement unies ensemble qu'elles le sont, A par exemple avec B, que je suppose parties d'un petit lien. Ou bien, ce qui est la même chose, les corps étant d'autant plus

A B

durs qu'ils sont plus solides et qu'ils ont moins de pores, la question est à présent de savoir comment les parties d'une colonne composée d'une matière qui n'aurait aucun pore peuvent être fortement jointes ensemble et composer un corps très-dur, car on ne peut pas dire que les parties de cette colonne se tiennent par de petits liens, puisque, étant supposées sans pores, elles n'ont point de figure particulière.

Je me sens encore extrêmement porté à dire que cette colonne est dure par sa *nature*, ou bien que les petits liens dont sont composés les corps durs, sont des atomes dont les parties ne se peuvent diviser comme étant les parties essentielles et dernières des corps, et qui sont *essentiellement* crochus ou branchus, ou d'une figure embarrassante.

Mais je reconnais franchement que ce n'est point expliquer la difficulté et que, quittant les préoccupations et les illusions de mes sens, j'aurais tort de recourir à une forme abstraite et d'embrasser un fantôme de logique pour la cause que je cherche ; je veux dire que j'aurais tort de concevoir comme quelque chose de réel et de distinct, l'idée vague de *nature* ou d'*essence* qui n'exprime que ce que l'on sait, et de prendre ainsi une forme abstraite et universelle comme une cause physique d'un effet très-réel. Car il y a deux

choses desquelles je ne me saurais trop défier. La première est l'impression de mes sens, et l'autre est la facilité que j'ai de prendre les natures abstraites et les idées générales de logique pour celles qui sont réelles et particulières, et je me souviens d'avoir été plusieurs fois séduit par ces deux principes d'erreur.

Car, pour revenir à la difficulté, il ne m'est pas possible de concevoir comment ces petits liens seraient indivisibles par leur essence et par leur nature, ni par conséquent comment ils seraient inflexibles, puisqu'au contraire je les conçois très-divisibles et nécessairement divisibles par leur essence et par leur nature. Car la partie A est très-certainement une substance aussi bien que B, et par conséquent il est clair que A peut exister sans B ou séparé de B, puisque les substances peuvent exister les unes sans les autres, parce que autrement elles ne seraient pas des substances.

De dire que A ne soit pas une substance, cela ne se peut; car je le puis concevoir sans penser à B, et tout ce qu'on peut concevoir seul n'est point un mode, puisqu'il n'y a que les modes ou manières d'être qui ne se puissent concevoir seuls ou sans les êtres dont ils sont les manières. Donc A n'étant point un mode, c'est une substance, puisque tout être est nécessairement ou une substance ou bien une manière d'être. Car enfin tout ce qui est se peut concevoir seul ou ne le peut pas ; il n'y a pas de milieu dans les propositions contradictoires, et l'on appelle être ou substance ce qui peut être conçu et par conséquent créé seul. La partie A peut donc exister sans la partie B, et à plus forte raison elle peut exister séparément de B. De sorte que ce lien est divisible en A et en B.

De plus, si ce lien était indivisible ou crochu par sa nature et par son essence, il arriverait tout le contraire de ce que nous voyons par l'expérience, car on ne

pourrait rompre aucun corps. Supposons, comme auparavant, qu'un morceau de fer est composé d'une infinité de petits liens qui s'entrelacent les uns dans les autres, dont A, a, et B, b, en soient deux. Je dis

qu'on ne pourrait les décrocher, et par conséquent qu'on ne pourrait rompre ce fer; car pour le rompre il faudrait plier les liens qui le composent, lesquels cependant sont supposés inflexibles par leur essence et par leur nature.

Que si on ne les suppose point inflexibles, mais seulement indivisibles par leur nature, la supposition ne servira de rien pour résoudre la question ; car alors la difficulté sera de savoir d'où vient que ces petits liens n'obéissent pas à l'effort que l'on fait pour ployer une barre de fer. Cependant, si l'on ne les suppose point inflexibles, on ne doit pas les supposer indivisibles; car si les parties de ces liens pouvaient changer de situation les unes à l'égard des autres, il est visible qu'elles se pourraient séparer, puisqu'il n'y a point de raison pourquoi si une partie peut un peu s'éloigner de l'autre elle ne le pourra pas tout à fait. Soit donc que l'on suppose ces petits liens inflexibles, soit qu'on les suppose indivisibles, on ne peut par ce moyen résoudre la question; car si on ne les suppose qu'indivisibles, on doit rompre sans peine un morceau de fer ; et si on les suppose inflexibles, il sera impossible de le rompre, puisque les petits liens qui composent le fer étant embarrassés les uns dans les autres, il sera impossible de les décrocher. Tâchons donc de résoudre la difficulté par des principes clairs

et incontestables et de trouver la raison pourquoi ce petit lien a ces deux parties, A, B, si fort attachées l'une à l'autre.

Je vois bien qu'il est nécessaire que je divise le sujet de ma méditation par parties, afin que je l'examine plus exactement et avec moins de contention d'esprit, puisque je n'ai pu d'abord, d'une simple vue et avec toute l'attention dont je suis capable, découvrir ce que je cherchais. Et c'est ce que je pouvais faire dès le commencement, car quand les sujets que l'on considère sont un peu cachés, c'est toujours le meilleur de ne les examiner que par parties, et de ne se point fatiguer inutilement sur de fausses espérances de rencontrer heureusement.

Ce que je cherche est la cause de l'étroite union qui se trouve entre les petites parties qui composent le petit lien A, B. Or, il n'y a que trois choses que je conçoive distinctement pouvoir être la cause que je cherche, savoir : les parties mêmes de ce petit lien, ou bien la volonté de l'auteur de la nature, ou enfin les corps invisibles qui environnent ces petits liens. Je pourrais encore apporter pour cause de ces choses la forme des corps, les qualités de dureté, ou quelque qualité occulte, la sympathie qui serait entre les parties de même genre, etc. Mais parce que je n'ai point d'idée distincte de ces belles choses, je ne dois ni ne puis y appuyer mes raisonnements ; de sorte que, si je ne trouve pas la cause que je cherche dans les choses dont j'ai des idées distinctes, je ne me peinerai pas inutilement à la contemplation de ces idées vagues et générales de logique, et je cesserai de vouloir parler de ce que je n'entends point. Mais examinons la première de ces choses qui peuvent être cause que les parties de ce petit lien sont si fort attachées, savoir les petites parties dont il est composé.

Quand je ne considère que les parties dont les corps durs sont composés, je me sens porté à croire qu'*on ne peut imaginer aucun ciment qui unisse les parties de ce lien, qu'elles-mêmes et leur propre repos; car de quelle nature pourrait-il être? Il ne sera pas une chose qui subsiste de soi-même; car toutes ces petites parties étant des substances, pour quelle raison seraient-elles unies par d'autres substances que par elles-mêmes? Il ne sera pas aussi une qualité différente du repos, parce qu'il n'y a aucune qualité plus contraire au mouvement qui pourrait séparer ces parties que le repos qui est en elles; mais, outre les substances et leurs qualités, nous ne connaissons point qu'il y ait d'autres genres de choses* [1].

Il est bien vrai que les parties des corps durs demeurent unies, tant qu'elles sont en repos les unes auprès des autres; et que lorsqu'elles sont une fois en repos, elles continuent par elles-mêmes d'y demeurer autant qu'il se peut. Mais ce n'est pas ce que je cherche, je prends le change. Je ne cherche pas d'où vient que les parties des corps durs sont en repos les unes auprès des autres; je tâche ici de découvrir d'où vient que les parties de ces corps ont force pour demeurer en repos les unes auprès des autres, et qu'elles résistent à l'effort que l'on fait pour les remuer ou les séparer.

Je pourrais [2] pourtant me répondre que chaque corps a véritablement de la force pour continuer de demeurer dans l'état où il est, et que cette force est égale pour le mouvement et pour le repos; mais que ce qui fait que les parties des corps durs demeurent en repos les unes auprès des autres, et qu'on a de la peine à les séparer et à les agiter, c'est qu'on n'emploie pas assez de mou-

[1] *Principes de Descartes*, art 55 de la seconde partie.
[2] *Descartes*, art. 41 de la même partie.

vement pour vaincre leur repos [1]. Cela est vraisemblable, mais je cherche la certitude, si elle se peut trouver, et non pas la seule vraisemblance. Et comment puis-je savoir avec certitude et avec évidence que chaque corps a cette force pour demeurer en l'état qu'il est, et que cette force est égale pour le mouvement et pour le repos, puisque la matière paraît au contraire indifférente au mouvement et au repos, et absolument sans aucune force? Venons donc, comme a fait M. Descartes, à la volonté du Créateur, laquelle est peut-être la force que les corps semblent avoir dans eux-mêmes. C'est la seconde chose que nous avons dite auparavant pouvoir conserver les parties de ce petit lien dont nous parlions, si fort attachées les unes aux autres.

Certainement il se peut faire que Dieu veuille que chaque corps demeure dans l'état où il est, et que sa volonté soit la force qui en unit les parties les unes aux autres; de même que je sais d'ailleurs que c'est sa volonté qui est la force mouvante, laquelle met les corps dans le mouvement. Car, puisque la matière ne se peut pas mouvoir par elle-même, il me semble que je dois juger que c'est un esprit, et même que c'est l'auteur de la nature qui la conserve et qui la met en mouvement, en la conservant successivement en plusieurs endroits par sa simple volonté, puisqu'un être infiniment puissant n'agit point avec des instruments, et que les effets suivent nécessairement de sa volonté.

Je reconnais donc qu'il se peut faire que Dieu veuille que chaque chose demeure en l'état où elle est [2], soit qu'elle soit en repos, ou qu'elle soit en mouvement; et que cette volonté soit la puissance naturelle qu'ont les

[1] Art. 63.
[2] Art. 31.

corps pour demeurer dans l'état où ils ont une fois été mis [1]. Si cela est, il faudra, comme a fait M. Descartes, mesurer cette puissance, conclure quels en doivent être les effets, et donner ainsi des règles de la force et de la communication des mouvements à la rencontre des différents corps, par la proportion de la grandeur qui se trouve entre ces corps, puisque nous n'avons point d'autre moyen d'entrer dans la connaissance de cette volonté générale et immuable de Dieu, qui fait la différente puissance que les corps ont pour agir et pour se résister les uns aux autres, que leur différente grandeur et leur différente vitesse.

Cependant je n'ai point de preuve certaine que Dieu veuille, par une volonté positive, que les corps demeurent en repos; et il semble qu'il suffit que Dieu veuille qu'il y ait de la matière, afin que non-seulement elle existe, mais aussi afin qu'elle existe en repos.

Il n'en est pas de même du mouvement, parce que l'idée d'une matière mue renferme certainement deux puissances ou efficaces auxquelles elle a rapport, savoir, celle qui l'a créée et de plus celle qui l'a agitée. Mais l'idée d'une matière en repos ne renferme que l'idée de la puissance qui l'a créée, sans qu'il soit nécessaire d'une autre puissance pour la mettre en repos, puisque si on conçoit simplement de la matière sans songer à aucune puissance, on la concevra nécessairement en repos. C'est ainsi que je conçois les choses, j'en dois juger selon mes idées; et, selon mes idées, le repos n'est que la privation du mouvement; je veux dire que la force prétendue qui fait le repos n'est que la privation de celle qui fait le mouvement; car il suffit, ce me semble, que Dieu cesse de vouloir qu'un

[1] Art. 45 et ceux qui suivent.

corps soit mu, afin qu'il cesse de l'être, et qu'il soit en repos.

En effet, la raison et mille et mille expériences m'apprennent que si de deux corps égaux en masse, l'un se meut avec un degré de vitesse et l'autre avec un demi-degré, la force du premier sera double de la force du second. Si la vitesse du second n'est que le quart, la centième, la millionième de celle du premier; le second n'aura que le quart, la centième, la millionième partie de la force du premier. D'où il est aisé de conclure que si la vitesse du second est infiniment petite, ou enfin nulle, comme dans le repos, la force du second sera infiniment petite, ou enfin nulle, s'il est en repos. Ainsi, il me paraît évident que le repos n'a nulle force pour résister à celle du mouvement.

Mais je me souviens d'avoir ouï dire à plusieurs personnes très-éclairées qu'il leur paraissait que le mouvement était aussi bien la privation du repos, que le repos la privation du mouvement. Quelqu'un même assura, par des raisons que je ne pus comprendre, qu'il était plus probable que le mouvement fût une privation que le repos. Je ne me souviens pas distinctement des raisons qu'ils apportaient, mais cela me doit faire craindre que mes idées ne soient fausses. Car encore que la plupart des hommes disent tout ce qui leur plaît, sur des matières qui paraissent peu importantes, néanmoins j'ai sujet de croire que les personnes dont je parle prenaient plaisir à dire ce qu'ils concevaient. Il faut donc que j'examine encore mes idées avec soin.

C'est une chose qui me paraît indubitable, et ces messieurs dont je parle en tombaient d'accord, savoir que c'est la volonté de Dieu qui meut les corps. La force donc qu'a cette boule que je vois rouler, c'est

la volonté de Dieu qui la fait rouler; que faut-il présentement que Dieu fasse pour l'arrêter? faut-il qu'il veuille par une volonté positive qu'elle soit en repos, ou bien s'il suffit qu'il cesse de vouloir qu'elle soit agitée [1]? Il est évident que si Dieu cesse seulement de vouloir que cette boule soit agitée, la cessation de cette volonté de Dieu fera la cessation du mouvement de la boule, et par conséquent le repos. Car la volonté de Dieu, qui était la force qui remuait la boule, n'étant plus, cette force ne sera plus, la boule ne sera donc plus mue. Ainsi la cessation de la force du mouvement fait le repos. Le repos n'a donc point de force qui le cause. Ce n'est donc qu'une pure privation qui ne suppose point en Dieu de volonté positive. Ainsi ce serait admettre en Dieu une volonté positive sans raison et sans nécessité, que de donner aux corps quelque force pour demeurer dans le repos.

Mais renversons s'il est possible cet argument. Supposons présentement une boule en repos, au lieu que nous la supposions en mouvement; que faut-il que Dieu fasse pour l'agiter? Suffit-il qu'il cesse de vouloir qu'elle soit en repos? Si cela est, je n'ai encore rien avancé; car le mouvement sera aussitôt la privation du repos, que le repos la privation du mouvement. Je suppose donc que Dieu cesse de vouloir qu'elle soit en repos. Mais, cela supposé, je ne vois pas que la boule se remue; et, s'il y en a qui conçoivent qu'elle se remue, je les prie qu'ils me disent de quel côté et selon quel degré de mouvement elle est mue. Certainement, il est impossible qu'elle soit mue et qu'elle n'ait point quelque détermination et quelque degré de mouvement; et de cela seul qu'on conçoit que Dieu cesse de vouloir qu'elle soit en repos, il est impossible de concevoir

[1] J'imagine ici qu'il n'y ait que Dieu, moi, et une boule.

qu'elle aille avec quelque degré de mouvement, parce qu'il n'en est pas de même du mouvement comme du repos. Les mouvements sont d'une infinité de façons, ils sont capables du plus et du moins; mais le repos n'étant rien, ils ne peuvent différer les uns des autres. Une même boule, qui va deux fois plus vite en un temps qu'en un autre, a deux fois plus de force ou de mouvement en un temps qu'en un autre; mais on ne peut pas dire qu'une même boule ait deux fois plus de repos en un temps qu'en un autre.

Il faut donc en Dieu une volonté positive pour mettre une boule en mouvement, ou pour faire qu'une boule ait une telle force pour se mouvoir, et il suffit qu'il cesse de vouloir qu'elle soit mue afin qu'elle ne remue plus, c'est-à-dire, afin qu'elle soit en repos. De même qu'afin que Dieu crée un monde, il ne suffit pas qu'il cesse de vouloir qu'il ne soit pas, mais il est nécessaire qu'il veuille positivement la manière dont il doit être. Mais pour l'anéantir, il ne faut pas que Dieu veuille qu'il ne soit pas, parce que Dieu ne peut pas vouloir le néant par une volonté positive, il suffit seulement que Dieu cesse de vouloir qu'il soit.

Je ne considère pas ici le mouvement et le repos selon leur être relatif; car il est visible que des corps en repos ont des rapports aussi réels à ceux qui les environnent que ceux qui sont en mouvement. Je conçois seulement que les corps qui sont en mouvement ont une force mouvante, et que ceux qui sont en repos n'ont point de force pour leur repos; parce que, le rapport des corps mus à ceux qui les environnent changeant toujours, il faut une force continuelle pour produire ces changements continuels, car en effet ce sont ces changements qui font tout ce qui arrive de nouveau dans la nature. Mais il ne faut point de force pour ne rien faire. Lorsque le rapport d'un corps à ceux qui

l'environnent est toujours le même, il ne se fait rien; et la conservation de ce rapport, je veux dire l'action de la volonté de Dieu qui conserve ce rapport, n'est point différente de celle qui conserve le corps même.

S'il est vrai, comme je le conçois, que le repos ne soit que la privation du mouvement, le moindre mouvement, je veux dire celui du plus petit corps agité, renfermera plus de force et de puissance que le repos du plus grand corps. Ainsi le moindre effort ou le plus petit corps que l'on concevra agité dans le vide contre un corps très-grand et très-vaste [1], sera capable de le mouvoir quelque peu, puisque ce grand corps étant en repos, il n'aura aucune puissance pour résister à celle de ce petit corps qui viendra frapper contre lui. De sorte que la résistance que les parties des corps durs font pour empêcher leur séparation, vient nécessairement de quelque autre chose que de leur repos.

Mais il faut démontrer par des expériences sensibles ce que nous venons de prouver par des raisonnements abstraits, afin de voir si nos idées s'accordent avec les sensations que nous recevons des objets; car il arrive souvent que de tels raisonnements nous trompent, ou pour le moins qu'ils ne peuvent convaincre les autres, et ceux-là principalement qui sont préoccupés du contraire. L'autorité de M. Descartes fait un si grand effort sur la raison de quelques personnes, qu'il faut prouver en toutes manières que ce grand homme s'est trompé, afin de pouvoir les désabuser. Ce que je viens de dire entre bien dans l'esprit de ceux qui ne l'ont point rempli de l'opinion contraire, et même je vois bien qu'ils trouveront à redire que je m'arrête trop à prouver des choses qui leur paraissent incontestables.

[1] Par un corps dans le vide, j'entends un corps tellement séparé des autres *tant durs que liquides*, qu'il n'y en ait aucun qui aide ni qui empêche la communication des mouvements.

Mais les cartésiens méritent bien que l'on fasse effort pour les satisfaire. Les autres pourront passer ce qui sera capable de les ennuyer.

Voici donc quelques expériences qui prouvent sensiblement que le repos n'a aucune puissance pour résister au mouvement, et qui par conséquent font connaître que la volonté de l'auteur de la nature, qui fait la puissance et la force que chaque corps a pour continuer dans l'état dans lequel il est, ne regarde que le mouvement et non point le repos, puisque les corps n'ont aucune force par eux-mêmes.

L'expérience apprend que de fort grands vaisseaux, qui nagent dans l'eau, peuvent être agités par de très-petits corps qui viennent heurter contre eux. De là je prétends, malgré toutes les défaites de M. Descartes et des cartésiens, que si ces grands corps étaient dans le vide ils pourraient encore être agités avec plus de facilité. Car la raison pour laquelle il y a quelque légère difficulté à remuer un vaisseau dans l'eau, c'est que l'eau résiste à la force du mouvement que l'on lui imprime, ce qui n'arriverait pas dans le vide. Et ce qui fait manifestement voir que l'eau résiste au mouvement qu'on imprime au vaisseau, c'est que le vaisseau cesse d'être agité quelque temps après qu'il a été mu; car cela n'arriverait pas, si le vaisseau ne perdait son mouvement en le communiquant à l'eau, ou si l'eau lui cédait sans lui résister, ou enfin si elle lui donnait de son mouvement. Ainsi, puisqu'un vaisseau agité dans l'eau cesse peu à peu de se mouvoir, c'est une marque indubitable que l'eau résiste à son mouvement au lieu de le faciliter comme le prétend M. Descartes; et par conséquent il serait encore infiniment plus facile d'agiter un grand corps dans le vide que dans l'eau, puisqu'il n'y aurait point de résistance de la part des corps d'alentour. Il est donc

évident que le repos n'a point de force pour résister au mouvement, et que le moindre mouvement contient plus de puissance et plus de force que le plus grand repos; et qu'ainsi on ne doit point comparer la force du mouvement et du repos, par la proportion qui se trouve entre la grandeur des corps qui sont en mouvement et en repos, comme a fait M. Descartes.

Il est vrai qu'il y a quelque raison de croire qu'un vaisseau est agité dès qu'il est dans l'eau, à cause du changement continuel qui arrive aux parties de l'eau qui l'environnent, quoiqu'il nous semble qu'il ne change point de place. Et c'est ce qui fait croire à M. Descartes et à quelques autres que ce n'est pas la force toute seule de celui qui le pousse, laquelle le fait avancer dans l'eau, mais qu'ayant déjà reçu beaucoup de mouvement des petites parties du corps liquide qui l'environnent et qui le poussent également de tous côtés, ce mouvement est seulement déterminé par un nouveau mouvement de celui qui le pousse, de sorte que ce qui agite un corps dans l'eau ne le pourrait par faire dans le vide. C'est ainsi que M. Descartes et ceux qui sont de son sentiment, défendent les règles du mouvement qu'il nous a données.

Supposons, par exemple, un morceau de bois de la grandeur d'un pied carré dans un corps liquide, toutes les petites parties du corps liquide agissent et se remuent contre lui; et parce qu'elles le poussent également de tous côtés, autant vers A que vers B, il ne peut avancer vers aucun côté. Que si je pousse donc un autre morceau de bois de demi-pied contre le premier du côté A, je vois qu'il avance. Et de là je conclus qu'on le pourrait remuer dans le vide avec moins de force que celle dont ce morceau de bois le

pousse, pour les raisons que je viens de dire. Mais les personnes dont je parle le nient, et ils répondent que ce qui fait que le grand morceau de bois avance dès qu'il est poussé par le petit, c'est que le petit qui ne pourrait le remuer s'il était seul, étant joint avec les parties du corps liquide qui sont agitées, les détermine à le pousser et à lui communiquer une partie de leur mouvement. Mais il est visible que, suivant cette réponse, le morceau de bois étant une fois agité ne devrait point diminuer son mouvement, et qu'il devrait au contraire l'augmenter sans cesse. Car selon cette réponse le morceau de bois est plus poussé par l'eau du côté A que du côté B, donc il doit toujours s'avancer. Et parce que cette impulsion est continuelle, son mouvement doit toujours croître. Mais, comme j'ai déjà dit, tant s'en faut que l'eau facilite son mouvement qu'elle lui résiste sans cesse et que sa résistance le diminuant toujours, le rend enfin tout à fait insensible.

Il faut prouver à présent que le morceau de bois qui est également poussé par les petites parties de l'eau qui l'environne, n'a point du tout de mouvement ou de force qui soit capable de le mouvoir, quoiqu'il change continuellement de lieu immédiat, ou que la surface de l'eau qui l'environne ne soit jamais la même en différents temps. Car s'il est ainsi, qu'un corps également poussé de tous côtés comme ce morceau de bois, n'ait point de mouvement, il sera indubitable que c'est seulement la force étrangère qui heurte contre lui qui lui en donne, puisque dans le temps que cette force étrangère le pousse, l'eau lui résiste et dissipe même peu à peu le mouvement qui lui est imprimé, car il cesse peu à peu de se mouvoir. Or cela paraît évident, car un corps également poussé de tous côtés peut être comprimé; mais certainement il ne

peut être transporté, puisque plus et moins une égale force est égal à zéro.

Ceux à qui je parle soutiennent qu'il n'y a jamais dans la nature plus de mouvement en un temps qu'en un autre, et que les corps en repos ne sont mus que par la rencontre de quelques corps agités qui leur communiquent de leur mouvement. De là je conclus qu'un corps que je suppose créé parfaitement en repos au milieu de l'eau, ne recevra jamais aucun degré de mouvement ni aucun degré de force pour se mouvoir, des petites parties de l'eau qui l'entourent et qui viennent continuellement heurter contre lui, pourvu qu'elles le poussent également de tous côtés, parce que toutes ces petites parties qui viennent heurter contre lui également de tous côtés, rejaillissant avec tout leur mouvement, elles ne lui en communiquent point; et par conséquent ce corps doit toujours être considéré comme en repos et sans aucune force mouvante, quoiqu'il change continuellement de surface.

Or, la preuve que j'ai que ces petites parties rejaillissent ainsi avec tout leur mouvement, c'est qu'outre qu'on ne peut pas concevoir la chose autrement, l'eau qui touche ce corps devrait se refroidir beaucoup ou même se glacer, et devenir à peu près aussi dure qu'est le bois en sa surface, puisque le mouvement des parties de l'eau devrait se répandre également dans les petites parties du corps qu'elles environnent.

Mais pour m'accommoder à ceux qui défendent le sentiment de M. Descartes, je veux bien accorder que l'on ne doit point considérer un bateau dans l'eau comme en repos. Je veux aussi que toutes les parties de l'eau qui l'environnent s'accordent toutes au mouvement nouveau que le batelier lui imprime, quoiqu'il ne soit que trop visible, par la diminution du mouvement du bateau, qu'elles lui résistent davantage du côté où il va

que de celui d'où il a été poussé. Cela toutefois supposé, je dis que, de toutes les parties d'eau qui sont dans la rivière, il n'y a, selon M. Descartes, que celles qui touchent immédiatement le bateau du côté d'où il a été poussé, qui puissent aider à son mouvement. Car, selon ce philosophe, *l'eau étant fluide, toutes les parties dont elle est composée n'agissent pas ensemble contre le corps que nous voulons mouvoir. Il n'y a que celles qui, en le touchant, s'appuient conjointement sur lui* [1]. Or, celles qui appuient conjointement sur le bateau, et le batelier ensemble, sont cent fois plus petits que tout le bateau. Il est donc visible, par l'explication que M. Descartes donne dans cet article sur la difficulté que nous avons de rompre un clou entre nos mains, qu'un petit corps est capable d'en agiter un beaucoup plus grand que lui [2]. Car enfin nos mains ne sont pas si fluides que de l'eau ; et lorsque nous voulons rompre un clou, il y a plus de parties jointes ensemble qui agissent conjointement dans nos mains que dans l'eau qui pousse un bateau.

Mais voici une expérience plus sensible. Si l'on prend un ais bien uni, ou quelque autre plan extrêmement dur, que l'on y enfonce un clou à moitié, et que l'on donne à ce plan quelque peu d'inclination. Je dis que, si l'on met une barre de fer cent mille fois plus grosse que ce clou, un pouce ou deux au-dessus de lui, et qu'on la laisse glisser, ce clou ne se rompra point [3]. Et il faut cependant remarquer que, selon M. Descartes, toutes les parties de la barre appuient et agissent conjointement sur ce clou, car cette barre est dure et solide [4]. Si donc il n'y avait *point d'autre ciment que le*

[1] *Principes de Descartes*, seconde partie, art. 63.
[2] Art. 61.
[3] Art. 63.
[4] Art. 50.

repos pour unir les parties qui composent le clou, la barre de fer étant cent mille fois plus grosse que le clou, devrait, selon la cinquième règle de M. Descartes et selon la raison, communiquer quelque peu de son mouvement à la partie du clou qu'elle choquerait, c'est-à-dire le rompre et passer outre, quand même cette barre glisserait par un mouvement très-lent. Ainsi, il faut chercher une autre cause que le repos des parties pour rendre les corps durs ou capables de résister à l'effort que l'on fait, lorsqu'on les veut rompre, puisque le repos n'a point de force pour résister au mouvement, et je crois que ces expériences suffisent pour faire connaître que les preuves abstraites que nous avons apportées ne sont point fausses.

Il faut donc examiner la troisième chose que nous avons dite auparavant pouvoir être la cause de l'union étroite qui se trouve entre les parties des corps durs, savoir, une matière invisible qui les environne, laquelle étant extrêmement agitée, pousse avec beaucoup de violence les parties extérieures et intérieures de ces corps, et les comprime ainsi de telle sorte, que pour les séparer il faut avoir plus de force que n'en a cette matière invisible, laquelle est extrêmement agitée.

Il semble que je puis conclure que l'union des parties dont les corps durs sont composés, dépend de la matière subtile qui les environne et qui les comprime, puisque les deux autres choses que l'on peut penser être les causes de cette union, ne le sont véritablement point, comme nous venons de voir. Car, puisque je trouve de la résistance à rompre un morceau de fer, et que cette résistance ne vient point du fer ni de la volonté de Dieu, comme je crois l'avoir prouvé, il faut nécessairement qu'elle vienne de quelque matière invisible, qui ne peut être autre que celle qui l'environne

immédiatement et qui le comprime. J'explique et je prouve ce sentiment[1].

Lorsqu'on prend une boule de quelque métal, creuse au dedans et coupée en deux hémisphères, que l'on joint ces deux hémisphères en collant une petite bande de cire à l'endroit de leur union, et que l'on en tire l'air; l'expérience apprend que ces deux hémisphères se joignent l'une à l'autre de telle sorte que plusieurs chevaux, que l'on y attelle par le moyen de quelques boucles, les uns d'un côté les autres de l'autre, ne peuvent les séparer, supposé que les hémisphères soient grandes à proportion du nombre des chevaux. Cependant, si l'on y laisse rentrer l'air, une seule personne les sépare sans aucune difficulté. Il est facile de conclure de cette expérience que ce qui unissait si fortement ces deux hémisphères l'une avec l'autre, venait de ce qu'étant comprimées à leur surface extérieure et convexe par l'air qui les environnait, elles ne l'étaient point en même temps dans leur surface concave et intérieure. De sorte que l'action des chevaux qui tiraient les deux hémisphères de deux côtés, ne pouvait pas vaincre l'effort d'une infinité de petites parties d'air qui leur résistaient en pressant ces deux hémisphères. Mais la moindre force est capable de les séparer, lorsque l'air étant rentré dans la sphère de cuivre, pousse les surfaces concaves et intérieures, autant que l'air de dehors presse les surfaces extérieures et convexes.

Que si au contraire on prend une vessie de carpe et qu'on la mette dans un vase dont on tire l'air, cette vessie étant pleine d'air crève et se rompt, parce qu'alors il n'y a point d'air au dehors de la vessie qui résiste à celui qui est dedans. C'est encore pour cela que deux

[1] Voyez les *Expériences* de Magdebourg, d'Otton, de Guericke, liv. 3.

plans de verre ou de marbre ayant été usés les uns sur les autres, se joignent, en sorte qu'on sent de la résistance à les séparer en un sens, parce que ces deux parties de marbre sont pressées et comprimées par l'air de dehors qui les environne, et ne sont point si fort poussées par le dedans. Je pourrais apporter une infinité d'autres expériences pour prouver que l'air grossier qui appuie sur les corps qu'il environne unit fortement leurs parties ; mais ce que j'ai dit suffit pour expliquer nettement ma pensée sur la question présente.

Je dis donc que ce qui fait que les parties des corps durs, et de ces petits liens dont j'ai parlé auparavant, sont si fort unies les unes avec les autres, c'est qu'il y a d'autres petits corps au dehors infiniment plus agités que l'air grossier que nous respirons, qui les poussent et qui les compriment, et que ce qui fait que nous avons de la peine à les séparer n'est pas leur repos, mais l'agitation de ces petits corps qui les environnent et qui les compriment. De sorte que ce qui résiste au mouvement n'est pas le repos, qui n'en est que la privation et qui n'a de soi aucune force, mais quelque mouvement contraire qu'il faut vaincre.

Cette simple exposition de mon sentiment paraît peut-être raisonnable ; néanmoins je prévois bien que plusieurs personnes auront beaucoup de peine à y entrer. Les corps durs font une si grande impression sur nos sens lorsqu'ils nous frappent, ou que nous faisons effort pour les rompre, que nous sommes portés à croire que leurs parties sont unies bien plus étroitement qu'elles ne le sont en effet. Et au contraire les petits corps que j'ai dits les environner, auxquels j'ai donné la force de pouvoir causer cette union, ne faisant aucune impression sur nos sens, semblent être trop faibles pour produire un effet si sensible.

Mais, pour détruire ce préjugé qui n'est fondé que sur les impressions de nos sens et sur la difficulté que nous avons d'imaginer des corps plus petits et plus agités que ceux que nous voyons tous les jours, il faut considérer que la dureté des corps ne se doit pas mesurer par rapport à nos mains ou aux efforts que nous sommes capables de faire, qui sont différents en divers temps. Car enfin, si la plus grande force des hommes n'était presque rien en comparaison de celle de la matière subtile, nous aurions grand tort de croire que les diamants et les pierres les plus dures ne peuvent avoir pour cause de leur dureté la compression des petits corps très-agités qui les environnent. Or, on reconnaîtra visiblement que la force des hommes est très-peu de chose, si l'on considère que la puissance qu'ils ont de mouvoir leur corps en tant de manières, ne vient que d'une très-petite fermentation de leur sang, laquelle en agite quelque peu les petites parties et produit ainsi les esprits animaux. Car c'est l'agitation de ces esprits qui fait la force de notre corps et qui nous donne le pouvoir de faire ces efforts que nous regardons sans raison comme quelque chose de fort grand et de fort puissant.

Mais il faut bien remarquer que cette fermentation de notre sang n'est qu'une fort petite communication du mouvement de cette matière subtile dont nous venons de parler; car toutes les fermentations des corps visibles ne sont que des communications du mouvement des corps invisibles, puisque tout corps reçoit son agitation de quelque autre. Il ne faut donc pas s'étonner si notre force n'est pas si grande que celle de cette même matière subtile dont nous la recevons. Mais si notre sang se fermentait aussi fort dans notre cœur, que la poudre à canon se fermente et s'agite lorsqu'on y met le feu, c'est-à-dire, si notre sang

recevait une communication du mouvement de la matière subtile aussi grande que celle que la poudre à canon reçoit, nous pourrions faire des choses extraordinaires avec assez de facilité, comme rompre du fer, renverser une maison, etc., pourvu que l'on suppose qu'il y eût une proportion convenable entre nos membres et du sang agité de cette sorte. Nous devons donc nous défaire de notre préjugé et ne nous point imaginer, selon l'impression de nos sens, que les parties des corps durs soient si fort unies les unes avec les autres, à cause que nous avons bien de la peine à les rompre.

Que, si nous considérons d'ailleurs les effets du feu dans les mines, dans la pesanteur des corps, et dans plusieurs autres effets de la nature, qui n'ont point d'autre cause que l'agitation de ces corps invisibles, comme M. Descartes l'a prouvé en plusieurs endroits, nous reconnaîtrons manifestement qu'il n'est point au-dessus de leur force d'unir et de comprimer ensemble les parties des corps durs aussi fortement qu'elles le font. Car enfin, je ne crains point de dire qu'un boulet de canon, dont le mouvement paraît si extraordinaire, ne reçoit pas même la millième partie du mouvement de la matière subtile qui l'environne.

On ne doutera pas de ce que j'avance si l'on considère premièrement, que la poudre à canon ne s'enflamme pas toute, ni dans le même instant; secondement, que quand elle prendrait feu toute et dans le même instant, elle nage fort peu de temps dans la matière subtile : or les corps qui nagent très-peu de temps dans les autres n'en peuvent pas recevoir beaucoup de mouvement, comme on le peut voir dans les bateaux qu'on abandonne au cours de l'eau, lesquels ne reçoivent que peu à peu leur mouvement. En troisième lieu, et principalement parce que chaque partie

de la poudre ne peut recevoir que le mouvement auquel la matière subtile s'accorde ; car l'eau ne communique au bateau que le mouvement direct qui est commun à toutes les parties, et ce mouvement-là est d'ordinaire très-petit par rapport aux autres.

Je pourrais encore prouver la grandeur du mouvement de la matière subtile à ceux qui reçoivent les principes de M. Descartes, par le mouvement de la terre et la pesanteur des corps, et je tirerais même de là des preuves assez certaines et assez exactes, mais cela n'est pas nécessaire à mon sujet. Il suffit, afin que, sans avoir vu les ouvrages de M. Descartes, on ait une preuve suffisante de l'agitation de la matière subtile que je donne pour cause de la dureté des corps, il suffit, dis-je, de lire avec quelque application ce que j'en ai déjà dit.

Étant donc présentement délivrés des préjugés qui nous portaient à croire que nos efforts sont bien puissants, et que celui de la matière subtile qui environne les corps durs et qui les comprime est fort faible, étant d'ailleurs persuadés de l'agitation violente de cette matière par les choses que j'ai dites de la poudre à canon ; il ne sera pas difficile de voir qu'il est absolument nécessaire que cette matière, agissant infiniment plus sur la surface des corps durs qu'elle environne et qu'elle comprime, qu'au dedans des mêmes corps, elle doit être cause de leur dureté ou de cette résistance que nous sentons lorsque nous nous efforçons de les rompre.

Or, comme il y a toujours beaucoup de parties de cette matière invisible qui passe par les pores des corps durs, elles ne les rendent pas seulement durs comme nous venons d'expliquer, mais de plus elles sont cause qu'il y en a quelques-uns qui font ressort et se redressent, d'autres qui demeurent ployés, d'autres qui sont

fluides et liquides ; et enfin, elles sont cause non-seulement de la force que les parties des corps durs ont pour demeurer les unes auprès des autres, mais aussi de celle que les parties des corps fluides ont de s'en séparer, c'est-à-dire que c'est elle qui rend quelques corps durs, et quelques autres fluides; durs, lorsque leurs parties se touchent immédiatement; fluides, lorsque leurs parties ne se touchent point.

Mais, parce qu'il est absolument nécessaire de savoir distinctement la physique de M. Descartes, la figure de ses éléments et des parties qui composent les corps particuliers, pour rendre raison d'où vient que de certains corps sont roides, et que quelques autres sont pliants, je ne m'arrêterai point à l'expliquer. Ceux qui ont lu les ouvrages de ce philosophe imagineront assez facilement ce qui peut en être la cause, ce que je ne pourrais expliquer que très-difficilement; et ceux qui ne savent pas le même auteur, n'entendraient que confusément les raisons que je pourrais en apporter.

Je ne m'arrêterai point aussi à résoudre un très-grand nombre de difficultés que je prévois pouvoir être faites contre ce que je viens d'établir, parce que, si ceux qui les font n'ont point de connaissance de la véritable physique, je ne ferai que les ennuyer et les fâcher au lieu de les satisfaire ; mais si ce sont des personnes éclairées, leurs objections étant très-fortes, je ne pourrais y répondre qu'avec un grand nombre de figures et de longs discours. De sorte que je crois devoir prier ceux qui trouveront quelque difficulté dans les choses que je viens de dire, de relire avec plus de soin ce chapitre; car j'espère que s'ils le lisent et s'ils le méditent comme il faut, toutes leurs objections s'évanouiront ; mais enfin, s'ils trouvent que ma prière soit incommode, qu'ils se reposent, car il n'y a pas grand danger d'ignorer la cause de la dureté des corps.

Je ne parle point ici de la *contiguïté*, car il est visible que les choses contiguës se touchent si peu, qu'il y a toujours beaucoup de matière subtile qui passe entre elles, et qui, faisant effort pour continuer son mouvement en ligne droite, les empêche de s'unir.

Pour l'*union* qui se trouve entre deux marbres qui ont été polis l'un sur l'autre, je l'ai expliquée; et il est facile de voir que, quoique la matière subtile passe toujours entre ces deux parties si unies qu'elles soient, l'air n'y peut passer, et qu'ainsi c'est son poids qui comprime et qui presse ces deux parties de marbre l'une sur l'autre, et qui fait qu'on a quelque peine à les désunir, si l'on ne les fait glisser de travers.

Il est visible de tout ceci que la continuité, la contiguïté et l'union des deux marbres ne seraient que la même chose dans le vide, car nous n'en avons point aussi d'idées différentes, de sorte que c'est dire ce qu'on n'entend point que de les faire différer absolument, et non par rapport aux corps qui les environnent.

Voici présentement quelques réflexions sur le sentiment de M. Descartes et sur l'origine de son erreur. J'appelle son sentiment une erreur, parce que je ne trouve aucun moyen de défendre ce qu'il dit des règles du mouvement, et de la cause de la dureté des corps vers la fin de la seconde partie de ses *Principes* en plusieurs endroits, et qu'il me semble avoir assez prouvé la vérité du sentiment qui lui est contraire.

Ce grand homme concevant très-distinctement que la matière ne peut pas se mouvoir par elle-même, et que la force mouvante naturelle de tous les corps n'est autre chose que la volonté générale de l'auteur de la nature, et qu'ainsi la communication des mouvements des corps à leur rencontre mutuelle ne peut venir que de cette même volonté, il s'est laissé aller à

cette pensée qu'on ne pouvait donner les règles de la différente communication des mouvements que par la proportion qui se trouve entre les différentes grandeurs des corps qui se choquent, puisqu'il n'est pas possible de pénétrer les desseins et la volonté de Dieu ; et parce qu'il a jugé que chaque chose avait d ela force pour demeurer dans l'état où elle était, soit qu'elle fût en mouvement, soit qu'elle fût en repos, à cause que Dieu, dont la volonté fait cette force, agit toujours de la même manière, il a conclu que le repos avait autant de force que le mouvement ; ainsi, il a mesuré les effets de la force du repos par la grandeur du corps en repos, comme ceux de la force du mouvement, ce qui lui a fait donner les règles de la communication du mouvement qui sont dans ses *Principes*, et la cause de la dureté des corps que j'ai tâché de réfuter.

Il est assez difficile de ne se point rendre à l'opinion de M. Descartes, quand on l'envisage du même côté que lui ; car, encore une fois, puisque la communication des mouvements ne vient que de la volonté de l'auteur de la nature, et que nous voyons que tous les corps demeurent dans l'état où ils ont été une fois mis, soit en mouvement, soit en repos, il semble que nous devions chercher les règles de la différente communication des mouvements à la rencontre des corps, non dans la volonté de Dieu qui nous est inconnue, mais dans la proportion qui se trouve entre les grandeurs de ces corps.

Je ne m'étonne donc pas de ce que M. Descartes a eu cette pensée, mais je m'étonne seulement de ce qu'il ne l'a pas corrigée, lorsqu'ayant poussé plus avant ses connaissances, il a reconnu l'existence et quelques effets de la matière subtile qui environne les corps.

Je suis surpris de ce que, dans l'article 132 de la

quatrième partie, il attribue la force qu'ont certains corps pour se redresser à cette matière subtile, et que dans les articles 55 et 43 de la deuxième partie et ailleurs, il ne lui attribue pas leur dureté, ou la résistance qu'ils font lorsqu'on tâche de les ployer et de les rompre, mais seulement au repos de leurs parties. Il me paraît évident que la cause qui redresse et qui rend roides certains corps, est la même que celle qui leur donne la force de résister lorsqu'on les veut rompre, car enfin la force qu'on emploie pour rompre de l'acier ne diffère qu'insensiblement de celle par laquelle on le ploie.

Je ne veux point apporter ici beaucoup de raisons que l'on peut dire pour prouver ces choses, ni répondre à quelques difficultés qu'on pourrait former sur ce qu'il y a des corps durs qui ne font point sensiblement ressort, et que l'on a cependant quelques difficultés à ployer ; car il suffit, pour faire évanouir ces difficultés, de considérer que la matière subtile ne peut pas facilement se faire des chemins nouveaux dans les corps qui se rompent lorsqu'on les ploie, comme dans le verre et dans l'acier trempé, et qu'elle le peut plus facilement dans les corps qui sont composés de parties branchues et qui ne sont point cassants, comme dans l'or et dans le plomb, et qu'enfin il n'y a aucun corps dur qui ne fasse quelque peu de ressort.

Il est assez difficile de se persuader que M. Descartes ait cru positivement que la cause de la dureté fût différente de celle qui fait le ressort ; et ce qui paraît plus vraisemblable, c'est qu'il n'a pas fait assez de réflexion sur cette matière. Quand on a médité longtemps sur quelque sujet et que l'on s'est satisfait sur les choses que l'on voulait savoir, souvent on n'y pense plus. On croit que les pensées que l'on en a eues sont des vérités incontestables qu'il est inutile d'examiner da-

vantage. Mais il y a dans l'homme tant de choses qui le dégoûtent de l'application, qui le portent à des consentements trop précipités et qui le rendent sujet à l'erreur, qu'encore que l'esprit demeure apparemment satisfait, il n'est pas toujours bien informé de la vérité. M. Descartes était homme comme nous ; on ne vit jamais plus de solidité, plus de justesse, plus d'étendue et plus de pénétration d'esprit que celle qui paraît dans ses ouvrages, je l'avoue, mais il n'était pas infaillible. Ainsi, il y a apparence qu'il est demeuré si fort persuadé de son sentiment, qu'il n'a pas fait réflexion qu'il assurait quelque chose dans la suite de ses *Principes* qui y était contraire. Il l'avait appuyé sur des raisons très-spécieuses et très-vraisemblables, mais telles cependant qu'il n'était point comme forcé par elles de s'y rendre. Il pouvait encore suspendre son jugement, et par conséquent il le devait. Il ne suffirait pas d'examiner dans un corps dur ce qui peut y être qui le rende tel, il devait aussi penser aux corps invisibles qui peuvent le rendre dur, comme il y a pensé à la fin de ses *Principes de philosophie,* lorsqu'il leur attribue la cause du ressort ; il devait faire une division exacte et qui comprît tout ce qui pouvait contribuer à la dureté des corps. Il ne suffisait pas encore d'en chercher la cause dans la volonté de Dieu ; il fallut aussi penser à la matière subtile qui les environne. Car quoique l'existence de cette matière extrêmement agitée ne fût pas encore prouvée dans l'endroit de ses *Principes* où il parle de la dureté, elle n'était pas aussi rejetée : il devait donc suspendre son jugement et se bien ressouvenir que ce qu'il écrivait de la cause de la dureté des règles du mouvement, devait être revu tout de nouveau, ce que je crois qu'il n'a pas fait avec assez de soin. Ou bien il n'a pas assez considéré la véritable raison d'une chose qu'il est très-facile de reconnaître, et qui cependant

est de la dernière conséquence dans la physique ; je l'explique.

M. Descartes savait bien que pour soutenir son système de la vérité duquel il ne pouvait peut-être pas douter, il était absolument nécessaire que les grands corps communiquassent toujours de leur mouvement aux petits qu'ils rencontreraient et que les petits rejaillissent à la rencontre des plus grands, sans une perte pareille du leur. Car sans cela le premier élément n'aurait pas tout le mouvement qu'il est nécessaire qu'il ait par-dessus le second, ni le second par-dessus le troisième ; et tout son système serait absolument faux, comme le savent assez ceux qui l'ont un peu médité. Mais en supposant que le repos ait force pour résister au mouvement et qu'un grand corps en repos ne puisse être remué par un autre plus petit que lui, quoiqu'il le heurte avec une agitation furieuse ; il est visible que les grands corps doivent avoir beoucoup moins de mouvement qu'un pareil volume de plus petits, puisqu'ils peuvent toujours, selon cette supposition, communiquer celui qu'ils ont, et qu'ils n'en peuvent pas toujours recevoir des plus petits. Ainsi, cette supposition n'étant point contraire à tout ce que M. Descartes avait dit dans ses principes depuis le commencement jusqu'à l'établissement de ses règles du mouvement, et s'accommodant fort bien avec la suite de ces mêmes principes, il croyait que les règles du mouvement qu'il pensait avoir démontrées dans leur cause étaient encore suffisamment confirmées par leurs effets.

Je tombe d'accord avec M. Descartes du fond de la chose que les grands corps communiquent beaucoup plus facilement leur mouvement que les petits, et qu'ainsi son premier élément est plus agité que le second, et le second que le troisième. Mais la cause en est claire sans avoir égard à sa supposition. Les

petits corps et les corps fluides, l'eau, l'air, et ne peuvent communiquer à de grands corps que leur mouvement uniforme et commun à toutes leurs parties; l'eau d'une rivière ne peut communiquer à un bateau que le mouvement de la descente qui est commun à toutes les petites parties dont l'eau est composée, et chacune de ces petites parties, outre ce mouvement commun, en a encore une infinité d'autres particuliers. Ainsi, il est visible par cette raison qu'un bateau, par exemple, ne peut jamais avoir autant de mouvement qu'un égal volume d'eau, puisque le bateau ne peut recevoir de l'eau que le mouvement direct et commun à toutes les parties qui la composent. Si vingt parties d'un corps fluide poussent quelque corps d'un côté, il y en a autant qui le poussent de l'autre; il demeure donc immobile, et toutes les petites parties du corps fluide dans lequel il nage rejaillissent sans rien perdre de leur mouvement. Ainsi, les corps grossiers et dont les parties sont unies les unes avec les autres ne peuvent recevoir que le mouvement circulaire et uniforme du tourbillon de la matière subtile qui les environne.

Il me semble que cette raison suffit pour faire comprendre que les corps grossiers ne sont point si agités que les petits, et qu'il n'est point nécessaire pour expliquer ces choses de supposer que le repos ait quelque force pour résister au mouvement. La certitude des principes de la philosophie de M. Descartes ne peut donc servir de preuve pour défendre ses règles du mouvement; et il y a lieu de croire que si M. Descartes lui-même avait examiné de nouveau ses Principes sans préoccupation et en pesant des raisons semblables à celles que j'ai dites, il n'aurait pas cru que les effets de la nature eussent confirmé ses règles et ne serait pas tombé dans la contradiction, en attribuant la dureté

des corps durs seulement au repos de leurs parties, et leur ressort à l'effort de la matière subtile.

CONCLUSION DES TROIS DERNIERS LIVRES.

J'ai, ce me semble, assez fait voir, dans le quatrième et cinquième livre, que les inclinations naturelles et les passions des hommes les font souvent tomber dans l'erreur, parce qu'elles ne les portent pas tant à examiner les choses avec soin qu'à en juger avec précipitation.

Dans le quatrième livre, j'ai montré que l'inclination pour le bien en général est cause de l'inquiétude de la volonté, que l'inquiétude de la volonté met l'esprit dans une agitation continuelle, et qu'un esprit incessamment agité est entièrement incapable de découvrir les vérités un peu cachées; que l'amour des choses nouvelles et extraordinaires nous préoccupe souvent en leur faveur, et que tout ce qui porte le caractère de l'infini est capable d'éblouir notre imagination et de nous séduire. J'ai expliqué comment l'inclination que nous avons pour la grandeur, l'élévation et l'indépendance nous engage insensiblement dans la fausse érudition, ou dans l'étude de toutes ces sciences vaines et inutiles qui flattent notre orgueil secret, parce qu'elles nous font admirer du commun des hommes. J'ai montré que l'inclination pour les plaisirs détourne sans cesse la vue de l'esprit de la contemplation des vérités abstraites, qui sont les plus simples et les plus fécondes, et qu'elle ne lui permet pas de considérer aucune chose avec assez d'attention et de désintéressement pour en bien juger; que les plaisirs étant des manières d'être de notre âme, ils partagent nécessairement la capacité de l'esprit, et qu'un esprit

partagé ne peut pleinement comprendre ce qui a quelque étendue. Enfin j'ai fait voir que le rapport et l'union naturelle que nous avons avec tous ceux avec qui nous vivons est l'occasion de beaucoup d'erreurs dans lesquelles nous tombons, et que nous communiquons aux autres, comme les autres nous communiquent celles dans lesquelles ils sont tombés.

Dans le cinquième, en tâchant de donner quelque idée de nos passions, j'ai, ce me semble, assez fait voir qu'elles sont établies pour nous unir à toutes les choses sensibles, et pour nous faire prendre parmi elles la disposition que nous devons avoir pour leur conservation et pour la nôtre ; que de même que nos sens nous unissent à notre corps et répandent pour ainsi dire notre âme dans toutes les parties qui le composent, ainsi nos émotions nous font comme sortir hors de nous-mêmes, pour nous répandre dans tout ce qui nous environne : qu'enfin elles nous représentent sans cesse les choses, non selon ce qu'elles sont en elles-mêmes pour former des jugements de vérité, mais selon le rapport qu'elles ont avec nous, pour former des jugements utiles à la conservation de notre être et de ceux avec lesquels nous sommes unis ou par la nature ou par notre volonté.

Après avoir essayé de découvrir les erreurs dans leurs causes, et de délivrer l'esprit des préjugés auxquels il est sujet, j'ai cru qu'enfin il était temps de le préparer à la recherche de la vérité. Ainsi j'ai expliqué dans le sixième livre les moyens qui me semblent les plus naturels pour augmenter l'attention et l'étendue de l'esprit, en montrant l'usage que l'on peut faire de ses sens, de ses passions et de son imagination, pour lui donner toute la force et toute la pénétration dont il est capable. Ensuite j'ai établi certaines règles qu'il faut nécessairement observer pour découvrir

quelque vérité que ce soit; je les ai expliquées par plusieurs exemples pour les rendre plus sensibles, et j'ai choisi ceux qui m'ont paru les plus utiles ou qui renfermaient des vérités plus fécondes et plus générales, afin qu'on les lût avec plus d'application, et qu'on se les rendît plus sensibles et plus familières.

Peut-être qu'on reconnaîtra par cet essai de méthode la nécessité qu'il y a de ne raisonner que sur des idées claires et évidentes, et dont on est intérieurement convaincu que toutes les nations en conviennent, et de ne passer jamais aux choses composées avant que d'avoir suffisamment examiné les simples dont elles dépendent.

Que si l'on considère qu'Aristote et ses sectateurs n'ont point observé les règles que j'ai expliquées, comme l'on en doit être convaincu, tant par les preuves que j'en ai apportées que par la connaissance des opinions des plus zélés défenseurs de ce philosophe, peut-être qu'on méprisera sa doctrine, malgré toutes les impressions avantageuses que nous en donnent ceux qui se laissent étourdir par des mots qu'ils n'entendent point.

Mais si l'on prend garde à la manière de philosopher de M. Descartes, on ne pourra douter de sa solidité; car j'ai suffisamment montré qu'il ne raisonne que sur des idées claires et évidentes, et qu'il commence par les choses les plus simples avant que de passer aux plus composées qui en dépendent. Ceux qui liront les ouvrages de ce savant homme se convaincront pleinement de ce que je dis de lui, pourvu qu'ils les lisent avec toute l'application nécessaire pour les comprendre, et ils sentiront une secrète joie d'être nés dans un siècle et dans un pays assez heureux pour nous délivrer de la peine d'aller chercher dans les siècles passés parmi les païens, et dans les extrémités de la terre

parmi les barbares ou les étrangers, un docteur pour nous instruire de la vérité, ou plutôt un moniteur assez fidèle pour nous disposer à en être instruits.

Néanmoins, comme on ne doit pas se mettre fort en peine de savoir les opinions des hommes, quand même on serait convaincu d'ailleurs qu'ils auraient découvert la vérité, je serais bien fâché que l'estime que je parais avoir ici pour M. Descartes préoccupât personne en sa faveur, et que l'on se contentât de lire et de retenir ses opinions, sans se soucier d'être éclairé de la lumière de la vérité. Ce serait alors préférer l'homme à Dieu, le consulter à la place de Dieu, et se contenter des réponses obscures d'un philosophe qui ne nous éclaire point, pour éviter la peine qu'il y a d'interroger par la méditation celui qui nous répond et qui nous éclaire tout ensemble.

C'est une chose indigne que de se rendre partisan de quelque secte que ce soit, et que d'en regarder les auteurs comme s'ils étaient infaillibles. Aussi M. Descartes, voulant plutôt rendre les hommes disciples de la vérité que sectateurs entêtés de ses sentiments, avertit expressément : *Qu'on n'ajoute point du tout foi à ce qu'il a écrit, et qu'on n'en reçoive que ce que la force et l'évidence de la raison pourra contraindre d'en croire* [1]. Il ne veut pas, comme quelques philosophes, qu'on le croie sur sa parole; il se souvient toujours qu'il est homme, et que ne répandant la lumière que par réflexion, il doit tourner les esprits de ceux qui veulent être éclairés comme lui vers la raison souveraine, qui seule peut les rendre plus parfaits par le don de l'intelligence.

La principale utilité que l'on peut tirer de l'application à l'étude est de se rendre l'esprit plus juste, plus éclairé, plus pénétrant et plus propre à découvrir toutes

[1] A la fin de ses *Principes*.

les vérités que l'on souhaite de savoir. Mais ceux qui lisent les philosophes pour en retenir les opinions et pour les débiter aux autres, ne s'approchent point de Celui qui est la vie et la nourriture de l'âme; leur esprit s'affaiblit et s'aveugle par le commerce qu'ils ont avec ceux qui ne peuvent ni les éclairer ni les fortifier; ils se remplissent d'une fausse érudition dont le poids les accable et dont l'éclat les éblouit; et, s'imaginant devenir fort savants lorsqu'ils se remplissent la tête des opinions des anciens philosophes, ils ne font pas réflexion qu'ils se rendent disciples de ceux que saint Paul dit être *devenus fous en s'attribuant le nom de sages:* DICENTES *se esse sapientes, stulti facti sunt.*

La méthode que j'ai donnée peut, ce me semble, beaucoup servir à ceux qui veulent faire usage de leur raison, ou recevoir de Dieu les réponses qu'il donne à tous ceux qui savent bien l'interroger; car je crois avoir dit les principales choses qui peuvent fortifier et conduire l'attention de l'esprit, laquelle est la prière naturelle que l'on fait au véritable maître de tous les hommes pour en recevoir quelque instruction.

Mais comme cette voie naturelle de rechercher la vérité est fort pénible, et qu'elle n'est ordinairement utile que pour résoudre des questions de peu d'usage, et dont la connaissance sert plus souvent à flatter notre orgueil qu'à perfectionner notre esprit, je crois, pour finir utilement cet ouvrage, devoir dire que la méthode la plus courte et la plus assurée pour découvrir la vérité, et pour s'unir à Dieu de la manière la plus pure et la plus parfaite qui se puisse, c'est de vivre en véritable chrétien; c'est de suivre exactement les préceptes de la vérité éternelle, qui ne s'est unie avec nous que pour nous réunir avec elle; c'est d'écouter plutôt notre foi que notre raison, et tendre à Dieu, non tant par nos forces naturelles, qui depuis le péché sont toutes lan-

guissantes, que par le secours de la foi, par laquelle seule Dieu veut nous conduire dans cette lumière immense de la vérité qui dissipera toutes nos ténèbres; car enfin il vaut beaucoup mieux, comme les gens de bien, passer quelques années dans l'ignorance de certaines choses et se trouver en un moment éclairés pour toujours, que d'acquérir par les voies naturelles, avec beaucoup d'application et de peine, une science fort imparfaite et qui nous laisse dans les ténèbres pendant toute l'éternité.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE QUATRIÈME.

DES INCLINATIONS, OU DES MOUVEMENTS NATURELS DE L'ESPRIT.

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE II

CHAPITRE III

CHAPITRE IV

CHAPITRE V

CHAPITRE VI

CHAPITRE VII

CHAPITRE VIII

CHAPITRE IX

CHAPITRE X

CHAPITRE XI

CHAPITRE XII

CHAPITRE XIII

LIVRE CINQUIÈME

DES PASSIONS.

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE II

CHAPITRE III

CHAPITRE IV

CHAPITRE V

CHAPITRE VI

CHAPITRE VII

CHAPITRE VIII

CHAPITRE IX

CHAPITRE X

CHAPITRE XI

CHAPITRE XII

LIVRE SIXIÈME

DE LA MÉTHODE

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE II

CHAPITRE III

CHAPITRE IV

CHAPITRE V

DEUXIÈME PARTIE

DE LA MÉTHODE.

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE II

CHAPITRE III

CHAPITRE IV

CHAPITRE V

CHAPITRE VI

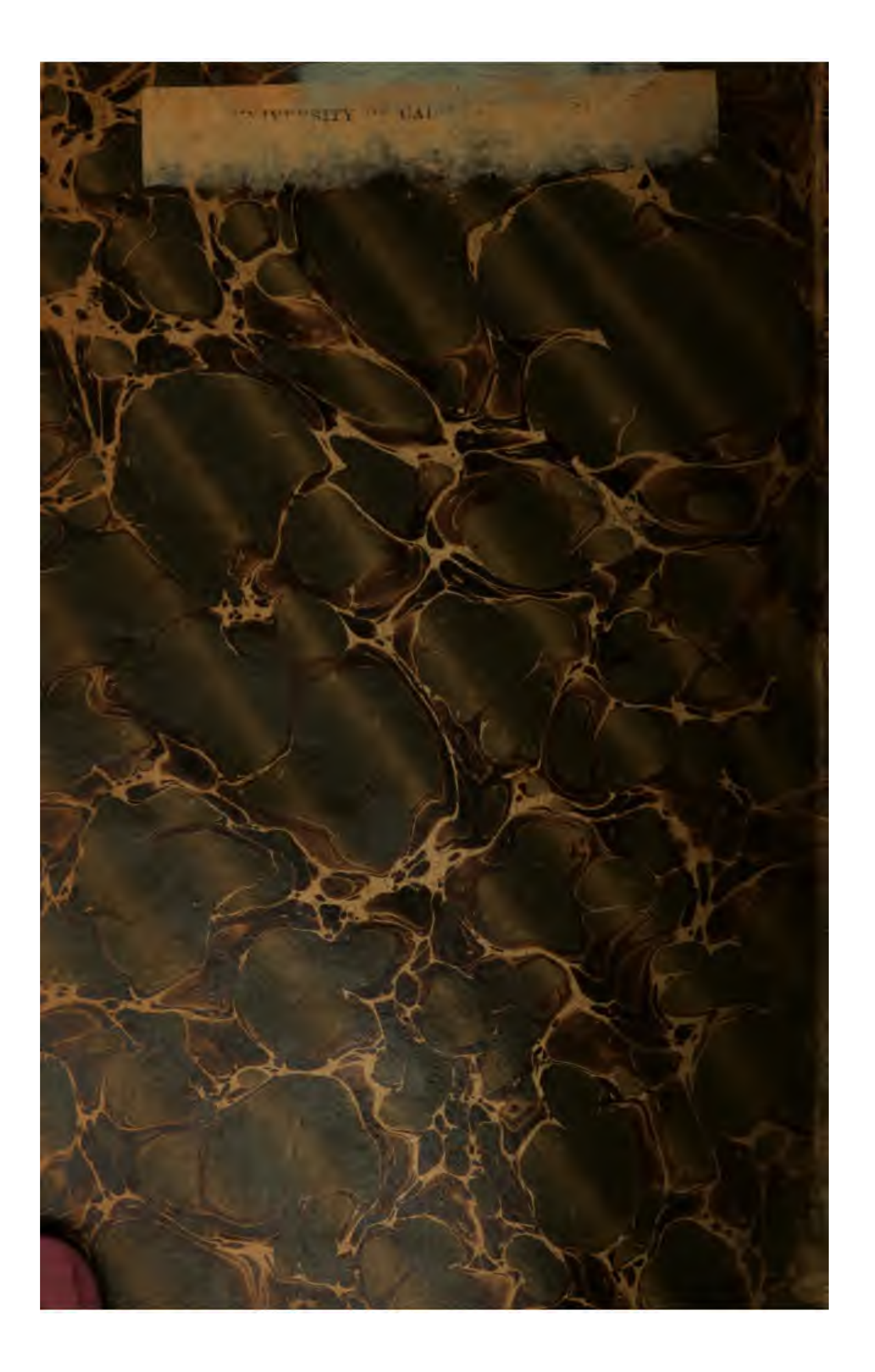
CHAPITRE VII

CHAPITRE VIII

CHAPITRE IX

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU TOME QUATRIÈME.

CORBEIL, typ. et stér. de CRÉTÉ FILS.




B1892
A2
1871
v.4
32753

